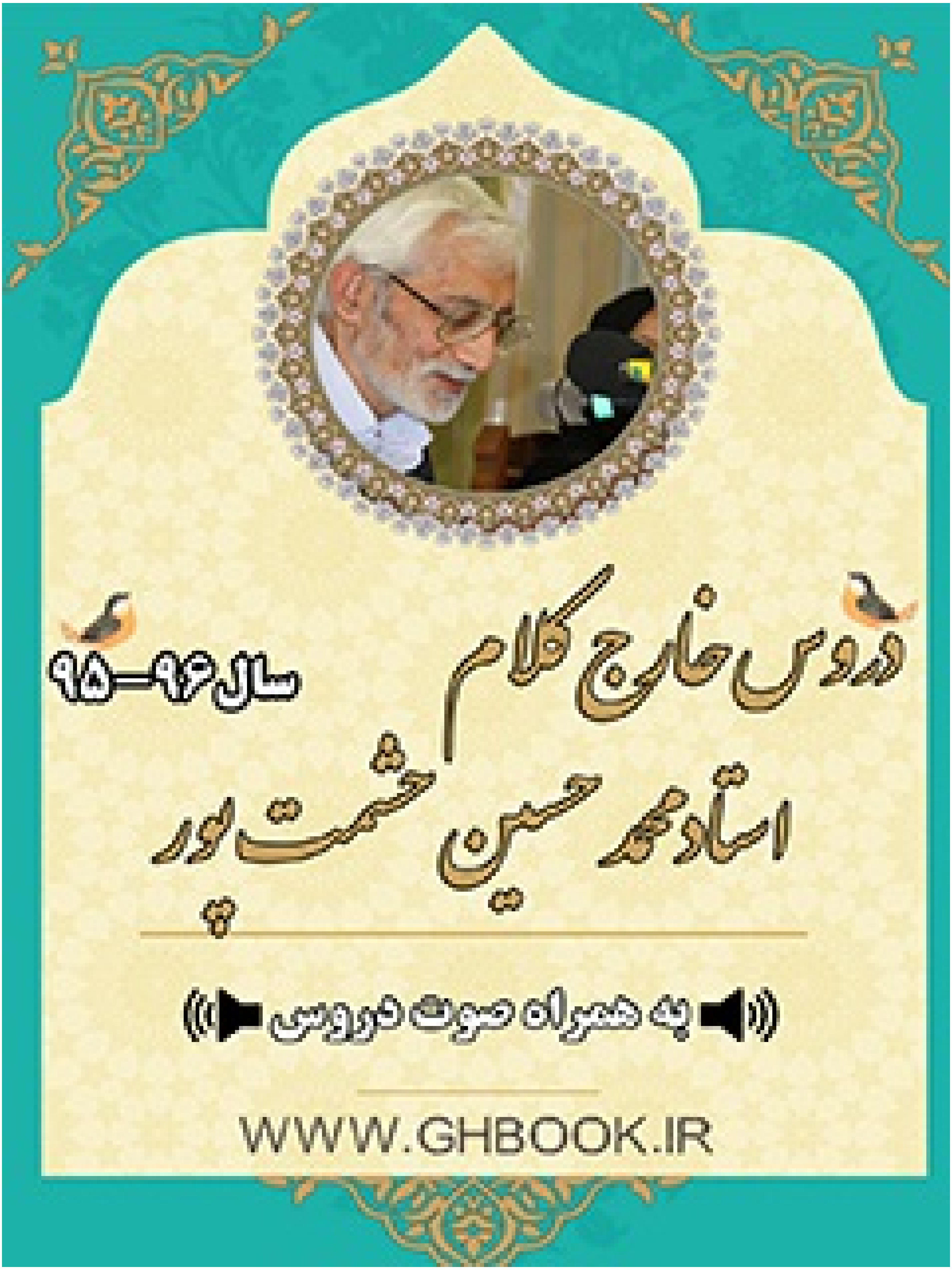

دروس خارج کلام
سال ۹۶-۹۵
استاد محمد حسین حشمت پور
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس کلام استاد محمد حسین حشمت پور ۹۶-۹۵

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس کلام استاد محمد حسین حشمت پور ۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس کلام استاد محمد حسین حشمت پور۹۶-۹۵/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: کلام

ذات خدا متغیر ۹۵/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ذات خدا متغیر

پرسش:ما میگوییم ذات خدا لا یتغیر است.از طرفی می گوییم گناه باعث ناخشنودی خدا و ثواب باعث خشنودی خدا می شود.آیا به این معنا نیست که ذات خدا متغیر است؟

پاسخ:

سوالی مطرح شده که مضمونش این است::خداوند داری صفت غضب و رضاء هر دو هست یعنی اگر بندگانی کار نیک انجام دهند خداوند خشنود میشود و اگر کار بد انجام بدهند خداوند غضب می کند؟

حالا در بعضی امورعفو کند و غضب نکند ودر بعضی امور عفو نکند و غضب کند.

علی ای حال خدا دارای صفت غضب و رضاء هست.وغضب ورضا دارای مستلزم این است که خداوند منفعل شود،یعنی از کار نیك منفعل بشود ودر مقابل کار بد ما عکس العمل نشان بدهد ،یعنی غضبناك بشود یا راضی بشود.

در حالیکه در خداوند انفعال،تاثرممکن نیست.چگونه جمع می کنیم بین اینکه خداوند متاثر و منفعل نمی شود و در عین حال غضب و رضای دارد،سوال این است.

جواب اینکه خداونـد منفعل نمی شود ولی فاعل است.غضب در خـدا به معنی ایجاد عـذاب و رنـج است.وقتی بنده ای کار بد انجام می دهد خداوند نسبت به اوغضبمی کند یعنی برایش عذاب آماده می کند،یعنی فعل خداست.

وقتی بنده ای کار نیک انجام می دهد خداوند برایش پاداش ایجاد می کند،و این هم فعل خداست.

پس رضاء و غضب در واقع کنایه ازکاری است که برای عبد خوشایند است و کاری که برای عبد رنج آور است.

وایجاد کار یعنی فعل ،پس خداوند فاعل است در این دو امرنه منفعل.ممکن است کسی ایراد بگیرد و بگوید کاربد من از ازل که نبوده است الان حادث شـده است.وهمین منشاءشـده که خـدا نسـبت به این فعل بشـتابد.مادامی که این کار را نکرده بودم، خـدا فاعل این جزاء نبود حالا که این کار و انجام می دهم ،خـدا این فعل را صادر می کند.این فعل که از اول صادر نبود الان صادر شده است پس معلوم میشود که تحولی پیش آمده است که خدایی که نسبت به این فعل فاعل نبود فاعل شده است.پس بـازهم انفعـال هست،انفعالی که منشا صـفت رضای و غضب نمیشود ولی منشاء آن فاعلیت آن فعل رنـج آور یا آن فعل ملایم می شود،.فرقی نمی کنـد که خـدا را منفعل ببینیم بخاطر پیـدا شدن صـفتی یا منفعل بدانیم بخاطر فاعل شدن فعلی.منفعل بودن برای خدا ممتنع است،.پس جواب اول نمی تواند ریشه اشکال را قطع بکند پس جواب دیگری بدهید.

ص: ۱

به اشـکال جدید دو جواب داده می شود.که جواب ها مخصوص این جواب نیسـتند. این که کسـی سوال کند که خداوند چرا دعای ما را مسـتجاب می کنـد.همین مسـتجاب کردن دعا معنایش این است که در دعا ،من درخـدا تاثیر گذاشـته ام و خدا در صدد برآمده است که جواب مثبت بدهد،این هم نوعی انفعال است.یا قربانی های ما رو می پذیرد یا فرض کنید گناه می کنیم عذاب برای ما نازل می کند، این ها همه جواب شان ،همین است که می خواهم عرض بکنم یعنی این اشـکالی که شما کردید دامنه تر از آنی هست که نوشـته ایـد و وسـیع تر هست.و جـوابی که داده میشه همه این اشـکالات جواب خواهـد داد.هم بحث استجابت دعا،هم بحث غضب و رضای خدا و نازل کردن عذاب و امثال این ها.

یک جوابی داریم که صـدرا در جلـد شـشم اسـفار گفته و ابن سـینا در اواخر نجات گفته است،شایـد یک فصل مانـده به آخر فصل نجات این جواب ذکر کرده است .

صدرا این مساله را در باب استجابت دعا و تردد گفته که خداوند به خودش تردید نسبت داده است .

ومـا ترددت عن شـئ أنا فاعله ما ترددت فی قبض نفس المؤمن ، یکره الموت وأکره مساءته ولابـد منه (۱) که خدا به خودش تردید نسبت می دهد خوب اینجا که تردید به خدا نسبت داده می شود باطل است و مانند انفعال می ماند و هم چنان که نمی توان انفعال را به خدا نسبت نداد نمی توان تردید هم به خدا نسبت داد.

ص: ۲

۱- الاسفار الاربعه، صدرالمتالهین، ج۶، ص۳۹۲

این را چه جور می توانیم توجیه کنیم؟

صـدرا بحث تردید و اسـتجابت مطرح می کند ،ابن سـینا بحث اسـتجابت دعا را و قربانی و همه را مطرح می کند جوابشان هم مشترک است.هر دو بزرگوار این طور جواب می دهند:

خداوند وسائط فیض دارد یعنی برخی از وسایط فیض عقلی و مجرد و برخی مادی و وابسته به ماده هستند مانند نفوس فلکی و یا نفوسـی که در عالم مثال هسـتند، صدرا و ابن سینا هر دونفوس فلکی را قبول دارد و نفوس مثالی را ابن سینا قبول ندارد ولی صـدرا قبول دارد ولی به هر حال فرقی نمی کنـد،نفس می خواهـد نفس فلکی باشـد یا نفس موجود در عالم مثال باشد این ها وابسته به عالم ماده هستند و قابل تغییر و انفعال و تردد هستند و این ها واسطه فیض هستند.

خداونـد فیض را به این ها داده است، این ها بعـد از شـنیدن دعا ما یا بعد از شـنیدن کار خوب و بد ما منفعل می شوند و چون وجود نفسـی دارند، انفعال آنها اشکالی ندارد، این وسائط فیضی که عقلی هستند آنها منفعل نمی شوند.ولی وسائط فیضی که نفسانی هسـتند منفعل می شوند و آن ها با وسائطی که خداوند در اختیارشان گذاشته است و اذنی که خداوند از ازل به ایشان داده است دعا را مسـتجاب می کنند یعنی آن چیزی که ما می خواهیم در اختیار ما می گذارند،فیض الهی است ولی آن ها در اختیار ما می گذارند و به ما تنزل می دهند .

یـا مثلاـ عقـابی هست تنزل به مامی دهنـد یا ثوابی هست تنزل به مامی دهنـد ،کار را آن ها انجام می دهنـد و آن ها منفعل می شوند و کار را انجام می دهند منتها چون خداوند فاعل آن ها است اولا ،فیض در اختیار آن ها گذاشته است و ثانیا، از ازل در اختیار آن ها گذاشـته است و ثالثا خدا فاعل این کار به حساب می آید. لذا استجابت به خودش نسبت می دهد.با اینکه وسائط فیض اسـتجابت کردنـد ولی چون وسائط فیض بلاخره بـدون دخالت خـدا و بـدون فاعلیت خدا کاری نمی توانند انجام بدهند فیض از خداست،خلقت و این وسائط از خداست.

همه این ها باعث می شود که ما این کاری که این وسائط فیض انجام می دهند بتوانیم به خدا نسبت بدهیم،وهمین کارهم می کنیم.

می گوییم خدا غضب کرد،خدا این فعل را انجام داد،خدا استجابت کرد،خدا تردید کرد،همه اینها یعنی واسطه ها.ومادرکارها واسطه در فیض را داریم ملاحظه می کنید مثلا خداوند می تواند مستقیم قبض روح کند ولی به واسطه عزرائیل دستور داده یا عزرائیل به تنزلات خودش دستور می دهد یا کارهای دیگر از این قبیل در دنیا داریم که توسط وسائط فیض انجام می شود وقتی می خواهد بچه ای متولد بشود ملکی صورت گری می کند در رحم مادر،این ملک نوعی واسطه فیض است.،کاری که خدا بدون واسطه انجام نداده است این دارد با واسطه انجام می دهد اما این کار خداست.پس کار را خدا انجام می دهد بدون این که انفعالی از خدا رخ بدهد از ازل خداوند این قوانین را تنظیم کرده است و فیض را صادر کرده و این موجودات نفسانی را آفریده است و از ازل به ایشان اذن داده و برایشان بیان کرده که این قانون شما و وظیفه شماست که باید انجام بدهید و آن ها هم طبق آن عمل می کنند بدون این که انفعالی برای خدا پیش بیاید.

این یک جوابی است که صدرا و ابن سینا می دهند.

جواب دیگری که شاید بتوانیم به این جواب ارجاء بدهیم ولی خوب به ظاهر جواب متفاوتی با جواب اولی هست..

این جواب این است که خداوند فیض را افاضه کرده است چه با واسطه چه بی واسطه (دیگه وارد این مقوله نمی شویم).خداوند فیض افاضه کرده است و در جهان این فیض هست، من قابل گرفتن این فیض نیستم قابلیتم کامل نشده است وقتی دعا می کنم قابلیت برای من حاصل می شود و من سمت فیض می روم و فیض حاصل می شود و من سمت فیض می روم و این فیض را جذب می کنم یا انجا که مثلاـ فرض کنید که کار نیکی انجام می دهم باز قابلیت پیدا می کنم در اینکه فیض الهی که در جهان افاضه شده دریافت کنم یا کار بدی انجام می دهم آن فیض را می گیرم.پس تردید برای خدا نیست تغییر برای خدا نیست هر چیه هست در ناحیه ما دارد انجام می شود کار در ناحیه خدا انجام شده است.

ممکن شـما اینجا اشـکال کنیـد که این بیانات نشان می دهد که خداوند کار را انجام داده و کنار نشسـته است و این قول یهود می شود که یـدالله مغلوله و خـدا کـار را در ازل انجـام داده و بعـد رفته کنار نشسـته است، این کارها خودشان دارنـد اجرا می شوند و به نتیجه می رسـند، به هر جوری که خداوند از ازل برایشان قرار داده است دارند جریان پیدا می کنند پس ید خدا می شود مغلوله ممکن است این اشـکال بکنیـد یا به تعبیر دیگر می توانیـد این طور بگویید که خداوند دکمه ای را در جهان فشار داده است ،جهـان بـا این دکمه دارد کـار خودش انجـام می دهـد و خداونـد منعزل از کار رفته به گوشه ای نشسـته ،و در حال استراحت است.

جواب این هست که ما قبول داریم که خـدا دکمه عالم فشار داده است و قبول داریم نظمی در عالم برقرار کرده است و سـنتی را گذاشـته که با لن تجد لسـنه الله تبدیلا این سـنت در حال اجرا است ولی معتقدیم هر کاری که انجام می شود خدا به عنوان رقیب حـاض وجـود دارد و بر همه این کارهـا اشـراف دارد و اگر بخواهـد می توانـد جلـوی آن را بگیرد و این طور نیست که دست و بال خودش را بسـته باشد که دسـتش مغلوله باشد بلکه سـنت خودش جاری است و این سـنت تا زمانی که بر خلافش اراده نکنـد ادامه می دهـد ،اگر اراده هم می کنـد اراده اش حادث نیست از ازل می دانسـته و این قضایا را پیش بینی کرده که این کار را خواهد کرد.

ص: ۵

.پس خداونـد رقیب هست ،اشـراف دارد،محیـط هست،در همـان جـا که این کارهـا دارد با نظمی که اله از اول بـه آن ها داده اجرا می شود در همان جا خدا حاضـر است ،در همان جا هم می تواند دخالت بکند، اگر بخواهد اراده بکند و این خواسـتنش هم خواسـتن حـادث نیست از ازل هم برایش معلوم روشن بوده است و از همـان ازل، تمـام جهـان بـا تمام تغییرات که دارد وبا تمـام ثبـاتی کـه دارد پیش بینی می کرده و بـه همین صـورت که هست اداره اش می کرده، اگر تغییری هم می خواهـد اتفـاق بیفتد از همان ازل می دانسته، تغییر را می داند ولی نه در علمش نه در صفاتش تغییری رخ نمی دهد. با این بیانی که گفته شد معلوم شد که در خداوند تغیر و انفعالی نیست و با بیان فوق پاسخ تمام اشکالات داده شد.

ایمان و جند سوال مرتبط ۹۵/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ایمان و جند سوال مرتبط

پرسش:

۱- فلسفه اگر بتواند اثبات خدا بکند،ایمان چه جایگاهی دارد؟؟

۲- با تعقل احتیاج به ایمان نیست،اگرتعقل همان کار ایمان را بکنـد،اگر عقل در پرهیز از دیوار خیس کافی باشـد ،آیا احتیاج به ایمان نیست؟

۳- برهان عقلی قاطع تر از حس است،یعنی اعتبارش از ادراک حس بیشتر می شود؟

۴- اگر در اثبات عقلی کافی بود،آیا انبیاء اثبات عقلی می کردند؟

۵- آیا اثبات وجود خدا با برهان ممکن نیست؟

پاسـخ: در سوالی که شـما نوشـته ایـد چنـدین سوال است که ما سوالات را به تفکیک پاسخ نمی دهیم ولی طوری پاسخ می گوییم که همه سوالات شما پاسخ داده شود.

ص: ۶

مقدمه:

در ابتـدا بایـد تفـاوت علم و ایمان را بگوییم تا جواب خیلی از پرسـش های شـما روشن شود،علم اگر در مقابلش مانعی ایجاد نشود همـان ایمان یا مسـتلزم ایمان است، ممکن است ما مطلبی را بـدانیم ولی به مطلب ایمان پیـدا نکنیم حال علت ایمان پیـدا نکردن ممکن است ذاتمان باشدکه حالت انکار و عناد دارد و ممکن است یک قواعد معارضی با این علم داریم که این قواعد نمی گـذارد که به این علم اعتراف کنیم و یا ممکن است تربیتی که در جامعه پیـدا کرده نگذارد، به هر حال مانعی اجازه نمی

دهـد که علممـان را تبـدیل به ایمـان کنیم پس علم،ایمـان نیست،مسـتلزم ایمان هم نیست ولی اگر به مانعی برخورد نکنـد می تواند ایمان بشود.

در آیه قرآن داریم «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (۱) یعنی خودشان یقین داشـتند ولی انکار کردند یعنی نگذاشتند یقین در دلشان بنشیند و ان حالت آرامش و پذیرش به ایشان دست بدهد به خاطر عنادی که داشتند یا به خاطر تربیتی که داشتند، به هر جهت یک مانعی وجود داشت که آن مانع اجازه نداد که ایمان پیدا کند پس علم ، ایمان نیست و مستلزم ایمان هم نیست ولی می توانـد مقـدمه ایمـان بشود.اگر مانعی کنار علم قرار نگیرد علم تبـدیل به ایمان می شود یعنی پـذیرفته می شود و علم را می پـذیرد و با پذیرش علم،دل آرام می گیرد و برای نفس یک امنیت و اطمینانی حاصل می شود زیرا وقتی ما نسـبت به مساله ای جاهل باشیم نفس ما اضطراب دارد ولی وقتی عالم می شود آرامش پیدا می کند و به آن آرامش،ایمان گفته می شود.

۱- سوره نمل، آیه ۱۴.

گاهی علم حاصل می شود ،قیاس تشکیل می شود و نتیجه هم به دست می آید و ما بر اساس استدلال معتقد می شویم که نتیجه درست است ولی باورش نمی کنیم، به آن باور کردن،ایمان گفته می شود و علت باور نکردن، آن است که مانعی وجود دارد و اگر آن مانع برطرف شود ما باور می کنیم(این یک مقدمه بود که برای فهم پاسخ به سوالات شما نیاز است.).

سوال شما این بود که «اگر فلسفه بتواند خدا را اثبات کند پس احتیاجی به ایمان نداریم و ایمان جایگاهی پیدا نمی کند در حالی که کسانی هستند که فلسفه خوانده اند و دلایل آیات خدا را شنیده اند و در عین حال ایمان به خدا پیدا نکرده اند چگونه بین علم و ایمان جمع می کنید؟»

با توجه به مقدمه فوق، پاسخ سوال شما روشن شد و مشخص شد که علم نه ایمان و نه مستلزم ایمان است ولی مقدمه برای ایمان هست یعنی اگر من علم پیدا کردم و موانعی در نفس من وجود پیدا نکرد این علم من، ایمان می شود.

سوال کرده بودید که«فلسفه چه ارزشی دارد زیرا تمام ادیان ما را به ایمان سفارش کرده اند و فلسفه تولید علم می کند نه این که مولد ایمان باشد».

با دقت در مقدمه،جواب سوال شما روشن می شود زیرا فلسفه به ما علم می آموزد و کافی است که ما موانع را بر طرف کنیم تا علم به ایمان تبدیل شود پس این طور نیست که فلسفه بی ارزش باشد،فلسفه استدلال می کند و با استدلال برای ما علم درست می کند نه ایمان و بعد از این که علم درست کرد اگر من توانستم موانع را از نفسم بر طرف کنم همان علم تبدیل به ایمان می شود پس فلسفه می تواند به من کمک کند و من را مومن کند نه این که فلسفه کارایی نداشته باشد بلکه آن موانع مانع می شوند و گرنه فلسفه کار خودش را می کند.

در بین سوالاتتان آمده بود که با دلیل نمی توان خدا را اثبات کرد بله با دلیل نمی شود کسی را مومن به خدا کرد ولی با دلیل می شود کسی را عالم به خدا کرد پس دلیل، علم به خدا را درست می کند اگر چه ایمان را درست نمی کند و فلسفه ادعاء ندارد که ما مومن به خدا درست می کنیم،فلسفه مدعی است که ما شما را به خدا عالم می کنیم نه مومن می کنیم و بعد از این که عالم شدید خودتان تصمیم بگیرید،تلاش کنید و موانعی که در نفستان هست برطرف کنید ایمان حاصل می شود و اسلام هم از ما علم نخواسته بلکه ایمان به خدا خواسته است یعنی گفته همین اندازه که شما عالم به خدا شدید نمی توانید کافر باشید و باید ایمان به خدا بیاورید،کسانی که به خدا ایمان نداشتند خدا را قبول داشتند و اگر از ایشان سوال می کردید که که چه کسی جهان را خلق کرده است در پاسخ می گفتند خدا و در آیه قرآن هم داریم که «وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (۱) پس آن ها هم قبول داشتند یعنی علم داشتند ولی ایمان نداشتند یعنی موانعی وجود داشت که آن موانع نمی گذاشت ایمان پیدا کنند و اگر موانع را بر طرف می کردند علمشان تبدیل به ایمان می شد.

این مطلب اول بود که چند سوال نوشته بودید و همه مطالب شما با همین مطلب پاسخ داده شد و خلاصه اش این شد که ما باید فرق این دو(علم و ایمان) را بدانیم و گفته شد که این دو با هم تباین ندارند و یکی می تواند مقدمه دیگری باشد،ما می توانیم اسم علم را مقتضی ایمان بگذاریم و آن مقتضی را با عدم مانع جمع کنیم که هر دو با هم علت تامه را تشکیل می دهم و با تحقق علت تامه، ایمان حاصل می شود.

۱- سوره عنکبوت، آیه ۶۱.

شما در حرف هایتان مطلبی داشتید که صریح در برداشت من نبود ولی این طور از آن برداشت می شود که علم از تعقل حاصل می شود و ایمان از فکر،اگر کسی از چیزی احساس پیدا کند به او مومن می شود اما اگر در باره چیزی تعقل پیدا کند نسبت به او عالم می شود ولی به او مومن نمی شود.

این سخن شما درست نیست زیرا احساس هم علم می آورد منتهی مرتبه نازله علم،تعقل هم علم می آورد ولی مرتبه عالیه ولی هیچ کدام ایمان آور نیستند یعنی ایمان مشروط به حس نیست لذا خدا را حس نمی کنیم و ایمان به آن هم داریم و هم چنین حس ایمان آور نیست پس ایمان مشروط به حس نیست و از آن طرف هم حس ایمان آور نیست و ممکن است شما میزی را حس کنید ولی مانعی نگذارد آن را قبول کنید،مانعی نگذارد آن را باور کنید باز هم در این جا ایمان نمی آید پس این طور نیست که که حس با ایمان رابطه مستقیم و رابطه تلازمی داشته باشد،ممکن است خیلی از جاها هم ایمان،مشروط به حس باشد و هم چنین حس مستلزم ایمان باشد. از عبارت شما این طور برداشت کردیم حال منظور واقعی شما چه بوده نمی دانیم ولی اگر غرضتان این بود پاسخش داده شد که حس مولد ایمان نیست و ایمان هم مشروط به حس نیست.

در ادامه نوشته بودید: اگر دیوار خیس باشد من از این دیوار خیس که می خواهد سقوط کند فرار می کنم این جا ایمان هست علم هم هست منتهی علم شما به مانع برخورد نکرده است حال اگر علم شما به مانع برخورد کرد و شما عالم بودید که این دیوار خیس است و عالم بودید که دیوار در حال سقوط است اما مانعی نگذاشت این علمتان را باور نمی کنید پس علم همیشه مستلزم ایمان نیست حتی در همین مثالی که شما زدید.

قوام ایمان به علمی است که مبتلاء به مانع نشده باشد و از این جا کشف می کنیم که علم بی فایده نیست، فلسفه بی اثر نیست و هم چنین کشف می کنیم که اگر نتوانیم با دلیل ،ایمان به خدا را در نفس خود ایجاد کنیم،ادعاء می کنیم که با دلیل می توانیم علم به خدا ایجاد کنیم، این ها همه در سوالات شما بود و همه را پاسخ دادیم منتهی سوالات شما را به تفکیک پاسخ ندادیم ولی در لا به لای پاسخ به همه سوالات شما پاسخ دادیم و تمام نوشته شما با همان مقدمه ای که در ابتدای پاسخ مطرح کردیم حل می شود متهی آن مقدمه را پیاده و اجرا کردیم و توضیح بیشتر دادیم تا سوالات به صورت کاملتر پاسخ داده شود و تمام نکته همین است که که شما گمان می کنید که علم همان ایمان است در حالی که علم مقدمه ایمان است و منافی با ایمان هم نیست و با این مقدمه تمام سوالات پاسخ داده شد.

نکته:

یکی از مباحثی که خیلی هم روی آن نمایش داده می شود و منکرین فلسفه هم خیلی به این مساله می پردازند همین است که خدا را با دلیل نمی شود اثبات کرد،این مطلب را غربی ها می گویند و برخی از افرادی هم که در رده مسلمانان هستند به تبع آن ها می گویند ولی این حرف درست نیست زیرا ما قبول داریم که با فلسفه نمی شود ایمان را در دل مخاطب ایجاد کرد ولی خدا را می توانیم اثبات کنیم،علماً می توانیم اثبات کنیم یعنی می توانیم با مطالب فلسفی و استدلال، علم را در مخاطب خود ایجاد کنیم اگر چه ایمان را در دل مخاطب ایجاد نکنیم زیرا ایمان نیاز به یک اضافه دارد و آن اضافه رفع موانع است که خود آن شنونده باید رفع مانع کند و آن در اختیار ما نیست،کاری که فلسفه می کند آن است که می تواند علم را با دلیل برای مخاطب درست کند اما این که بتواند ایمان را درست کند آن قسمت بعدی ایمان که عبارت از رفع موانع است خود شخص شنونده باید تامینش کند و فلسفه آن را تامین نمی کند و ادعای تامین کردنش هم ندارد.

ص: ۱۱

فیزیک کوانتوم ۹۵/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فیزیک کوانتوم

پرسش:آنکه میگویند فیزیک کوانتوم نفی علیت است صحیح است؟

اگر صحیح است چطور به سایر ادله اثبات خدا اعتماد کنید در حالی که علیت از یقینی ترین ادله بود.

پاسخ: در سوال گفته شده است که طبق آن چه که در فیزیک کوانتوم آمده است اصل علیت منتفی است و اگر ما اصل علیت را منتفی بدانیم لازم می آید که نتوانیم بر اثبات خدا به این اصل، اعتماد کنیم چون ما از طریق علیت خدا را اثبات می کنیم یعنی اشیاء را می بینیم و می بینیم اشیاء علت دارند و علتشان علت دارد و هکذا ،تسلسل یا دور لازم می آید پس باید یک علتی داشته باشد که او احتیاج به علت نداشته باشد و اگر اصل علیت منتفی شد چگونه خدا خذا ثابت می شود.

اولا ما در اثبات خداوند دلایل متعدد داریم که برخی از دلایل تکیه بر اصل علیت می کنند و برخی از دلایل ما تکیه بر اصل علیت ندارد مثل دلیلی که خواجه نصیر طوسی آورده و بسیار دلیل کوتاهی است و در عین کوتاه بودن بسیار قوی است و بعد از خواجه،همه کسانی که امده اند این دلیل را قبول کرده اند و این دلیل احتیاج به اصل علیت ندارد و هم چنین نیاز به دور و تسلسل هم ندارد. (۱)

حالا چون سوال در مورد اثبات خداوند نبود به دلیل خواجه کاری نداریم و در صورت تمایل خودتان مراجعه کنید.

ششمین دلیل در شرح مواقف همین دلیلی است که خواجه مطرح کرده است. (۲)

ص: ۱۲

۱- کشف المراد، خواجه طوسی، ص ۲۸۰.

۲- شرح مواقف، میر سید شریف، ج۸ ص۵.

در مثالی که برای فیزیک کوانتوم می زنند می گویند: ما وقتی مکعبی را مانند تاس که یک طرف آن یک نقطه و طرف دیگر آن دو نقطه و طرف دیگرش سه نقطه و هکذا.. اگر آن را پرتاب کنیم ممکن است یک بار دو بیاید و دفعه بعد که پرتاب کنیم سه بیاید و هکذا.. ما تاثیری نگذاشتیم که تا این عدد خاص ظاهر بشود،ظهور هر طرف و عددی به اتفاق است بدون این که تاثیری از ما باشد و بدون این که ما علت باشیم و ما فقط علت پرتاب مکعب شده ایم،حالا که این عدد یا آن عدد ظاهر شده است ،بستگی به پرتاب ما نداشت و اتفاقی انجام شده است.

چه عیبی دارد که عالم هم همین طور باشدکه تاسی افتاده و این چنین ظهور پیدا کرده است بدون این که علتی در کار باشد.

اگر بخواهیم بحث های فیزیک کوانتوم را بررسی کنیم باید یک موردش گفته شود که آن مورد به علت مربوط نیست و همین طور موارد دیگر و بعد نتیجه گرفته شود که اصل علیت منتفی است حالا ما به مثال توجه کردیم و به بحث های فیزیک کوانتوم توجه نکرده ایم(این سوال).

در پاسخ گفته شد که همه دلایل اثبات وجود خدا مبتنی بر اصل علیت نیست که پرسشگر این را از ما نپرسیده است بلکه سوالش این است که در فرض فیزیک کوانتوم،اصل علیت باطل می شود و کاری به ادله دیگر ندارد،جواب ایشان آن است که آن مثالی که برای نفی اصل علیت زدید رسیدگی می کنیم و معلوم می شود که در این جا هم نمی توانید اصل علیت را نفی کنید ووقتی من این مکعب به نام تاس را پرتاب می کنم این فشار دست من ، هم مکعب را از دست من خارج می کند و در یک مسافت معینی پرتش می کند و هم تعیین می کند که کدام چهره این مکعب نشان داده شود منتهی من پرتاب کردن را می بینم و می گویم نیروی دست من پرتابش کرده است ولی دخالت دست من در این که این چهره رو بیاید و یا آن چهره رو بیاید نمی بینم مثلا اگر فشار بیشتری بدهم آن چهره می آید و فشار کمتری بدهم این چهره می آید و چون من نمی توانم فشار دستم را اندازه گیری کنم نمی توانم تعیین کنم که کدام چهره از تاس رو می آید ووقتی می آید می بینم که آن طرف آمده است و احتمال هم می دادم که آن طرف بیاید ولی من نمی توانم بفهمم.

ص: ۱۳

فرض کنید یک نفری که این کار را زیاد کرده باشد می تواند فشار دستش را چنان تنظیم کند که حتما آن شش نقطه بیاید،می تواند تنظیم کند چون عادت کرده و زیاد آن را انجام داده و می داند که اگر چقدر فشار دهد این شش نقطه می آید پس این که وقتی تاس را می اندازیم کدام یک از چهره ها رو می آید با اصل علیت منافاتی ندارد منتهی من علتش را نمی یابم با این که علت دارد،به طور کلی قاعده اقتضاء می کند که اصل علیت را قبول کنم و موارد نقض را باید جواب بدهم و توجیه موارد نقض هم باید واقعی ودرست باشد.

اما قانون کلی چیست؟

قانون کلی می گوید : هر چیزی که می خواهد وجود بگیرد و به تعبیر ما حادث است و قبلا سابقه وجود نداشته است و حالا می خواهد موجود شود این علت می خواهد، بله یک چیزی مانند خدا که از اول وجود دارد آن دیگر نیاز به وجودندارد و علت نمی خواهد.اما چیزی که می خواهد وجود بگیرد این علت می خواهد چون اگر خودش در وجود خودش کافی بود، سوال می شود که چرا قبلا وجود نگرفت،اصلا خودی نداشت که بخواهد وجود بگیرد،حالا فرض کنیم خود داشت اگر خود داشت و خودش کافی بود چرا دیروز خودش را ظاهر نکرد و امروز ظاهر شد،معلوم می شود خودش کافی نبوده است و الا اگر خودش کافی بود دیروز یا فردا ظاهر می شد واین که امروز ظاهر شده است یعنی این که اقتضای علت امروز بوده است،علتی داشته است که علتش امروز به تمامیت رسیده است.

ص: ۱۴

و او را ایجاد کرده است مثلاـ ما این طور نیستیم که خودمان بتوانیم موجود شویم،اصلا قبل از وجود چیزی نیستیم که بتوانیم موجود شویم و خودمان در خودمان تاثیر بگذاریم و حتما یکی باید در ما تاثیر بگذارد تا ما موجود شویم و الا اگر خودمان می خواستیم خودمان را موجود کنیم نباید مقید به زمان خاصی باشیم، از این جهت که مقید به زمان خاصی نیستم معلوم می شود که اقتضای علت در این زمان تکمیل شده است و من موجود شده ام.

ممکن است بگویید علت چرا خدا باشد یکی دیگر باشد می گوییم: خود او از اول موجود بوده است ،اگر از اول موجود بوده است خدا است و اگر از اول موجود نبوده است و محتاج بوده است که کسی دیگر او را موجود کند نقل کلام به کس دیگر می کنیم که آن کس دیگر از اول موجود بوده است یا از اول موجود نبوده است و هکذا... و بالاـخره به یک سرانجامی می رسیم و باید یک ایجاد کننده ای باشد و گرنه هیچ کس موجود نمی شود.

و از این جا شما را ارجاع به دلیل خواجه می دهم،خواجه می فرماید: اگر خدایی نباشد هیچ موجودی تحقق پیدا نمی کند چون وجود که خود به خود درست نمی شود،موجدی می خواهد موجدش هم اگر موجد بخواهدمنجر به دور و تسلسل می شود و باید به یک موجدی برسیم که نیاز به موجد نداشته باشد و از اول موجود باشد و آن خداست.

علی ایّ حال اصل علیت را نمی توانیم منکر بشویم و اصل علیت در همه جا هست حالاـ ممکن است تاثیر علت در جاهای مختلف،متفاوت باشدو تاثیر مادی و تاثیر مجرد متفاوت باشد،تاثیر مادی اقتضاء دارد که این شیء در اختیار من باشد تا من بتوانم روی آن تاثیر بگذارم اما مجرد یک جور تاثیر کند که حتی یک شیء معدوم را ایجاد کند، در شیء معدوم با این که در کنارش نیست تاثیر بگذارد،من اگر این شیء را بخواهم حرکت بدهم باید دستم را روی آن بگذارم و ان را حرکت دهم تا حرکت کند، این تاثیر من است و مادی ،اگر بخواهم با فکرم تاثیر بگذارم،یک صورتی که در جهان نیست خلق می کنم و آن تاثیر فکر من است،مجرد یک جور دیگر تاثیر می گذارد،مادی جور دیگری تاثیر می گذارد ولی هر دو متاثر است و احتیاج به موثر دارد چه آن حرکت و چه آن صورتی که در ذهن من ساخته می شود هر دو موثر می شوند منتهی موثرش یک وقت عقل من است که احتیاج به این ندارد که شیئی حاضر باشد که در ان تاثیر بگذارد بلکه می تواند ان را خلق کند، یک وقت طوری است که دست من باید روی چیزی قررا بگیرد و آن را حرکت دهد تا بتواند بر شیء تاثیر بگذارد.

تاثیر گذارنده فرق می کند ولی احتیاج به موثر در همه جه هست مگر شیئی از اول وجود داشته باشد که احتیاج به ایجاد کنند نداشته باشد،او علت نمی خواهد ولی بقیه اشیاء همه علت می خواهد چون وجود قبلی نداشته اند ووجود پیدا می کنند پس حتما یک علتی باید آن را به وجود بیاورد و خودش نمی تواند خودش را به وجود بیاورد پس یک علتی باید باشدو لو علتش اراده اش باشد،آن وقت سوال می شود این ااراده چرا امروز بود و دیروز نبود در مورد خداوند چون هکه چیز از ازل موجود بوده است سوال معنا ندارد و حتی اراده از ازل موجود بوده است، از ازل اراده کرده که در فلان مقطع زمانی من را خلق کند و همین کار را هم می کند پس ااراده خدا از ابتداء ازلی بوده است حالا امروز شرایط دیگری به وجود آمد و من موجود شدم ،خداوند نسبت به من علت تامه نیست شرایط دیگری هم لازم است تا من به وجود بیایم مثلا باید استعداد من حاصل شود، شرایط دیگری هم باید باشد تا من موجود بشوم،فقط این طور نیست که فقط افاضه خدا باشد،افاضه خدا باید به این استعدادها تعلق بگیرد، به ماده های قبل از این تعلق بگیرد تا خداوند من را موجود کند ووقتی زمینه موجود شدن من، به صورت کامل فراهم شد، بدون لحظه ای تاخیر من موجود می شوم ولی شرایط باید فراهم شود.خداوند در ازل بوده و می توانسته من را خلق کند، فیضش هم بوده اما من شرایط دارم، این شرایط فراهم نبوده است ووقتی این شرایط فراهم شد علت تامه محقق می شود و شیء موجود می شود پس هیچ وقت نمی شود ما بدون علت موجود شویم و الا لازم می آید که ما بتوانیم خودمان را در قبل و بعد از این زمان که موجود شده ایم موجود کنیم.

ممکن است بگویید بر فرضی که علت هم داشته باشد باز این سوال می شود که چرا علت ما را در امروز خلق کرد و دیروز و فردا ایجاد نکرد جوابش داده شد که شرایط امروز فراهم شده است و علت تامه من امروز تمام شده است و الان هم من موجود می شوم و علت من تنها خدا نیست، خدا و موادی که خدا آفریده است و استعداداتی که خدا به مواد داده است و باروز شدن این استعدادها همه دخالت دارند ووقتی علل و شرایط و استعدادها فراهم شد و علت تامه فراهم شد آن وقت تاثیر می گذارد و چون امروز علت تامه تحقق پیدا کرد شیء موجود می شود و اگر دیروز علت تامه تحقق پیدا می کرد دیروز موجود می شد و هکذا...ولی شما که منکر علیت هستید می گویید این موجود علت ندارد و سوال می کنیم اگر علت ندارد و احتیاج به علت ندارد چرا دیروز موجود نشد و امروز موجود شداگر بگویید اراده می گوییم خود اراده هم علت می خواهد چون خود اارده هم حادث است.

فیزیک کوانتوم که منکر اصل علیت است باید به این جهات رسیدگی کند و ما موارد نقض را رسیدییگ کردیم و به آن پاسخ دادیم و در آخر سر روشن می شود که من نفهمیدم علت چیست نه این که علت وجود ندارد.

آیا ابن سینا می خواهد نقش صورتهای ذهنی در پروسه ی شناخت را برجسته نماید؟ یعنی می خواهد بگوید که ذهن ما ارتباط مستقیمش با همین صورتهای ذهنی است نه با شیء خارجی؟ ۹۵/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : آیا ابن سینا می خواهد نقش صورتهای ذهنی در پروسه ی شناخت را برجسته نماید؟ یعنی می خواهد بگوید که ذهن ما ارتباط مستقیمش با همین صورتهای ذهنی است نه با شیء خارجی؟

ص: ۱۷

پرسش:

آیا ابن سینا می خواهد نقش صورتهای ذهنی در پروسه ی شناخت را برجسته نماید؟ یعنی می خواهد بگوید که ذهن ما ارتباط مستقیمش با همین صورتهای ذهنی است نه با شیء خارجی؟

پاسخ:

سوال کرده بودید که ابن سینا دلیلی که بر اثبات حس مشترك آورده چرا ذکر کرده است؟ آیا غرضش این بوده است که ما فقط با صور علمیه سر و کار داریم و با خارج تماس نداریم یا غرض دیگر داشته است و هم چنین بر ابن سینا اشکال کرده بودید که دلیل شما اثبات نمی کند که ما حس مشترك نداریم بلکه ثابت می کند که ما قوه فاهمه داریم و این کار را قوه فاهمه انجام می دهد و با قوه فاهمه ، احتیاج نداریم که به حس مشترك اعتراف کنیم.

پس شما دو سوال مطرح کرده اید یك سوال این که غرض ابن سینا از بیان این مطلب چیست؟یکی هم این که ما این مطلب را، دلیل بر حس مشترك نمی دانیم بلکه دلیل بر قوه فاهمه قرار می دهیم،دلیل را نوشته بودید ولی من مختصرا به آن اشاره

می نمایم تا مطلب شما پاسخ داده شود.

وقتی که باران نازل می شود به صورت قطره نازل می شود و چشم ما آن را به صورت قطره می بیند چون چشم،همیشه شیء را در همان جا که هست می بیند،اگر شیء از آن جا پایین تر بیاید چشم، او را در همان جای پایین می بیند و در قسمت بالا که قبلاـ بوده نمی بیند مثلاً اگر در نقطه «الف» باران باريد چشم آن را در نقطه الف می بیند و اگر باران در نقطه «ب» بارید دیگر این باران را در نقطه «الف» نمی بیند و در نقطه «ب» می بیند و دوباره از نقطه «ب» که به نقطه «ج» رسید این قطره را نه در نقطه «الف» و نه در نقطه «ب» نمی بیند بلکه در نقطه «ج» می بیند، قانون حس ظاهری این است که هر شیئی همان جا که هست می بیند،ما هنگام بارش باران، آن را به صورت خط ممتد می بینم یعنی نقطه ای در قسمت «الف» دیدیم همان نقطه در قسمت «ب» دیدیم و در قسمت «ج» هم دیدیم، در زمانی که در قسمت «ج» می دیدیم در قسمت «ب» هم وجود داشت در قسمت «الف» هم وجود داشت لذا سه نقطه پی در پی شد و ما به صورت خط ممتد دیدیم.

ص: ۱۸

بنـا بر این بـاران هنگـام نزول به صورت قطره است و در چشم من هم در همان جایی که هست به صورت قطره دیـده می شود ولی وقـتی بـاران در نقطه «ج» است آن را در نقطه «الـف» و «ب» نمی بینم ولی خـط دیـدن نشـان می دهـد که آن را در نقطه «الـف» و«ب» هم می بینم هم در نقطه «الـف» می بینم و هم در نقطه «ب» و هم در نقطه«ج» می بینم و این سه نقطه را کنـار هم ردیف می کنم و خط دیده می شود،پس معلوم می شود یک قوه ای در من وجود دارد که به صورت خط می بیند زیرا چشـم من خـط نمی بینـد در واقع هم که خطی نیست پس یـک قوه ای داریم که او قطره را خـط می بینـد یعنی قطره ای که در نقطه «الـف» دیـد در نقطه «الـف» می بینـد و بعـد که قطره وارد نقطه «ب» شـد این قطره را در نقطه «ب» هم می بینـد ولی یـک ذره حافظه دارد و قطره را در نقطه« الف» را حفظ می کندو آن جا هم می بیند و یادش می ماند.

حکم باصـره فرق می کنـد زیرا وقتی قطره به نقطه «ب» آمـد دیگر در نقطه «الف» نمی بیند ولی ما یک قوه ای داریم که وقتی قطره از نقطه«الف» به نقطه «ب» می آیـد این قوه هنوز،قطره را در نقطه« الف» می بیند یعنی یادش است و در نقطه «ب» هم می بیند و این دو نقطه را کنار هم می گذارد،صورت علمیه این دو نقطه در آن قوه ما هست و کنار هم قرار داده شده است و خط را تشکیل می دهد.

ص: ۱۹

آن قوه دیگر را اسمش حس مشترک می گذاریم،البته برای سنگی که به ته نخی بسته ایم و آن را می چرخانیم همین حرف را داریم که این نقطه می چرخد ولی به صورت دایره دیده می شود در حالی که یک نقطه بیشتر نیست یا آتشگردان یک قلمبه است ولی وقتی آن را می چرخانیم به صورت دایره است، این دایره به خاطر همین است که وقتی در قسمت اول است چشم ما دید و حس مشترک آن را یافت و بعد که در نقطه بعدی می رود حس مشترک این را هم در نقطه بعدی می بیند و هم صورت علمیه اش را در نقطه قبلی دارد ولی چشم فقط آن را در نقطه بعدی می بیند،ترکیب این نقاط و ترکیب آن دایره به وسیله حس مشترک انجام می شود نه به وسیله باصره،پس ما غیر از باصره باید قوه دیگری به نام حس مشترک داشته باشیم(این حرف ابن سینا چه در مثال قطره باران و چه در مثال آتشگردان).

بعد شما سوال کردید که ابن سینا چه استفاده ای از مطلب می خواهد بکند؟ آیا می خواهد استفاده کند که ما با خارج ارتباط نداریم و فقط با صور علمیه ارتباط داریم یا منظور دیگری از این حرف دارد،منظور ابن سینا آن چیزی که شما برداشت کرده اید نیست که می خواهد بیان کند که ما فقط با صورت علمیه ارتباط داریم.

این که ما با صور علمیه ارتباط داریم و به توسط صورت علمیه با خارج مرتبطیم این را خودش در جاهای دیگر تصریح می کند و هیچ احتیاجی ندارد که برایش این چنین دلیلی بیاورد،ایشان بیان می کند که قول طبیعیون در باره ابصار درست است،قول ریاضیین که قائل به خروج شعاع است باطل است وآن جا ثابت می کند که صورتی می آید و در ذهن من منطبع می شود و من با این صورت علمیه سروکار دارم نه با خارج،آن بحثش جای دیگر است و این را قبول دارد که من با خارج به صورت مستقیم ارتباط ندارم و با صورت علمیه مرتبطم و از طریق صورت علمیه با خارج در ارتباطم ولی جای این بحث در این جا نیست.

پس ایـن دلیلی کـه آورده نـه بـه این خـاطر است که بگویـد: من بـا صـور علمیه در ارتبـاطم بلکه این دلیـل را آورده که حس مشترک را اثبـات کنـد یعنی علاـوه بر حس ظاهر،یک حس باطنی داریم که آن را به حسب ظاهر نمی بینیم ولی می دانیم که داریم و بـا این دلیـل ثـابت می کنیم که آن را داریم،پس غرض ایشان از ذکر مطلب اسـتدلال بر وجود حس مشترک است نه این که بخواهـد ثـابت کنـد که مـا بـا خارج ارتباط نـداریم و با صور علمیه ارتباط داریم،البته اعتقاد ایشان همین است که ما با صور علمیه ارتباط داریم ولی جای این بحث این جا نیست،پس سوال اول شـما جواب داده شدکه منظور ابن سینا از این حرف چه بوده است؟ منظورش همان طور که خودش تصـریح می کنـد این است که می خواهـد ثابت کنـد که انسان علاوه بر حس ظـاهر،یـک حس باطنی به نام حس مشترک دارد که این حس مشترک تمام کارها را به تنهایی انجام می دهـد،هم می شـنود، هم می بینـد ،هم می چشد و هم لمس می کند در حالی که حواس ظاهر هر کدام با یک جارحه ای مدرک خود را تشـخیص می دهنـد امـا حس مشـترک همه مـدرکات آن هـا را یـک جـا و بـا وجود واحـد ادراک می کنـد(این را ابن سـینا می خواهد بگوید.)

اما مطلب دوم:

شما که اشـکال کرده بودیـد که قوه فاهمه این را می فهمـد و ما احتیاج به حس مشترک نـداریم،قوه فاهمه است که می فهمد این خـط است و لزومی نـدارد مـا یـک قوه دیگری به غیر از قوه فاهمه به نام حس مشترک درست کنیم و بگوییم او داردخط می بیند.(این اشکال شماست).

ص: ۲۱

پاسـخ ان است که ما بحث در فهم نـداریم، بحث در دیـدن داریم، ما یک خط می بینیم و بعـداً می فهمیم که خط است یا می فهمیم که خط دیـده شـده است و خط نیست، قوه فاهمه برای تمییز دادن است که به ما بگویـد این خطی که تو داری می بینی در بیرون خط نیست. در ببیرون نقطه است،قوه فاهمه تمییز می دهـد نه این که می بینـد، دیـدن مال قوه باصـره است یا مال قوه ای است که از باصـره بیشتر بتواند صورت دیده شده را حفظ کند،باصره چندان نمی تواند صورت دیده شده را حفظ کند لذا تـا صـورت از نقطه «الـف» بیرون بیایـد فراموشـش می کنـد ولی قوه دیگری است که تـا مـدتی این صورت را نگه می دارد و صورت نقطه« الف» بـا این که الاـن در نقطه «ب» است نگه می دارد، آن قوه ،حس مشـترک است و خـط می بینـد و خـط می فهمـد،فاهمه می گویـد خطی که تو دیـدی در خارج نیست و به دیـد تو این طور آمـده است،فاهمه تمییز می کنـد(کارش این است نه این که کارش دیدن باشد).

فاهمه کارش این است که مثلا وقتی قاشق چای خوری که در اسـتکان افتاده است و شکسـته نشان می دهد این را دست فاهمه بـدهیم او حکم می کنـد و می گویـد: این قـاشق شکسـته نیست و برای انکسار نور شکسـته به نظر می رسـد. (این حکم فاهمه است.)

فاهمه آن را شکسـته نمی بینـد،فاهمه اصـلا نمی بیند،فاهمه بعد از این که صورت دیده شده را به او می دهند حکم می کند و می گوید این انکسار نور باعث شد که این قاشق شکسته دیده شود ولی در واقع شکسته نیست،پس کار فاهمه دیدن نیست.

ص: ۲۲

در مورد بحث ما هم ،فاهمه بعد از این که صورت نقطه را و صورت خط را به او می دهیم می گوید: این شیء در خارج صورتش نقطه بوده است و من او را به صورت خط دیدم،پس کار فاهمه این نیست که این را خط بیند بنا بر این شما نمی توانید بگویید این کاری که ذهن ما دارد انجام می دهد به توسط فاهمه در حال انجام است و باید قبول کنید که توسط حس مشترک انجام می گیرد.

به توسط چشم نقطه می بیند و به توسط حس مشترک خط می بیند و به توسط قوه فاهمه حکم می کند یعنی می فهمد که آن خط دیده شده است ولی در خارج نیست.

فکر می کنم با این بیان ،پاسخ هر دو بخش سوال شما داده شد ان شاء الله که پذیرفته شود و یا در مورد آن بیشتر فکر شود تا پذیرفته شود.

بعضی روایات فلسفه را رد میکند ۹۵/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بعضی روایات فلسفه را رد میکند

پرسش:

بعضی روایات فلسفه را رد میکند و حتی بیشتر فقها فتوا داده اند، این روایات چطور توجیه میشوند ؟ایا دین مخالف فلسفه است؟

پاسخ:

سوال کردید که روایات فلسفه را رد می کند آیا فلسفه مخالف دین است و اگر مخالف است چرا روایات آن را رد می کند و اگر روایات فلسفه را رد کردند آیا اعتباری برای فلسفه می ماند(این می شود دو تا سوال) یکی این که آیا فلسفه توسط روایات رد شده یا نه؟ دوم این که اگر رد شده اعتباری برایش هست یا نه؟

ص: ۲۳

سوال دوم آسانتر است و می توان ابتدا به آن جواب داد و این چنین بگوییم که اگر اسلام یعنی وحی که از باطن اشیاء خبر دارد و از غیب مطلع است علمی از علوم را رد کند اعم از این که فلسفه باشد،فیزیک باشد یا علم دیگر باشد نباید آن علم را رد شده حساب کنیم به خاطر این که وحی از جانب خدا و علم از جانب ماست و اگر هم برخی از مسائل را حل کردیم نسبت به برخی از مسائل ممکن است ابهاماتی باقی مانده باشد.بنا بر این اگر ثابت شود که وحی در این جا با علمی از علوم(اعم از فلسفه و غیر فلسفه) مخالفت کرده است ما ناچاریم که وحی را بپذیریم و در آن مساله فلسفی یا مساله دیگر تجدید نظر کنیم و چه بسا این قضایا اتفاق هم افتاده باشد که در فلسفه مشاء مطلبی می گفتند،صدرا به روایات مراجعه کرده و دیده این مطلب

بـا روایـات منطبق نمی شود ودر مورد روایـات فکر کرده و نوآوری هـایی را در فلسـفه به وجود آورده است،خیلی از نوآوری های صدرا به کمک وجود روایات بوده است،پس این چنین نیست که ما وحی را در عرض علمی که از ذهن خودمان تراوش کرده است قرار بـدهیم(شـکی نیست که وحی بر این علم مقـدم است) منتهی به شـرطی که ثابت بشود که روایت چنین چیزی گفته است و برداشت مـا از این وحی صـحیح باشـد بنـا بر این بایـد هم ثابت بشود که این کلام امام است و هم ثابت بشود که برداشتی که ما از این کلام کرده ایم برداشت صحیحی است و در مقابل این چنین مطلبی که از این چنین روایات برآمده است ما هیچ علمی را معتبر نمی دانیم چه فلسفه و چه غیر فلسفه.

امـا این مطلب که آیـا در مقابـل وحی می شود به علم اعتمـاد کرد پاسـخ سوال منفی است و مـا در مقابل وحی به هیـچ علمی اعتماد نمی کنیم مگر این که ما گمان کرده باشیم که وحی، وحی است و در واقع وحی نباشد.

امـا سوال اولتـان این بود که آیـا فلسـفه توسـط روایات رد شـده است یا نه؟ یک وقت منظورتان علم فلسـفه است و یک وقت منظورتان مسائل فلسفه است.

بـدیهی است که مسائل فلسـفه –تک به نک-باید با روایات تطبیق داده شود و باید ببینیم منطبق بر روایات است یا نه؟اگر چند مسـاله از مسائـل فلسـفی با روایات مخالف بود نمی توانیم بگوییم که روایات با فلسـفه مخالف است چون در هر علمی ممکن است برخی از مسائل نادرست در آن مطرح شـده باشـد،فلسـفه هم علمی بشـری است و ممکن است برخی از مسائل نادرسـت درآآن مطرح شده باشد.

پس رد شدن برخی از مسائل فلسـفی به معنای رد شدن کل علم فلسـفه نیست و ما در روایات داریم که طوری حرف می زنند که هر چنـد اصـطکاک با حرف فلاسـفه ندارد و نمی خواهد فلسـفه را رد کند ولی از آن برخی از مسائل فلسـفی اسـتفاده می شود آن جا هم ما قبول می کنیم که وحی مقدم است وآن مساله باید مورد توجه قرار بگیرد.

اما این که به طور کلی روایات، فلسـفه را رد کرده باشـد، ذاتاً امکان ندارد به دلیل این که در فلسـفه اثبات خدا می شود و این یک مساله فلسـفی است و خود وحی هم این مطلب را قبول دارد،یکی از مسائل دیگر این است که خدا واحد است و شـریک ندارد و یا بحث افعال الهی و...وروایات این مسائل فلسـفی را رد نمی کند و با آن مخالفتی ندارد،پس نمی توانیم بگوییم تمام مسائل فلسـفی رد شـده است، برخی از مسائل فلسـفی است که اصـلا روایات به آن نظر نـداردماننـد مسائلی که در حوزه دین نیسـتند و این هـا را فلسـفه مطرح کرده و چه غلـط و چه درست،روایـات اصـلا متعرض آن مسائـل نمی شـود پس نمی تـوانیم بگوییم که روایات، کل فلسفه را رد کرده است و فقط می توانیم بگوییم روایات برخی از مسائل فلسفی را یا رد کرده اند یا ما نمی توانیم بفهمیم که جمع بین مطـالب عقلی و روایـات چگونه است ولی کـل فلسـفه را امکـان نـدارد روایـات رد کنـد چون مسائلی در فلسفه مطرح است که با شریعت سازگار است.

ص: ۲۵

البته ممکن است به ما گفته شود که فلسفه نخوانید ولی این که بگوییم همه مطالب فلسفی مردود است غلط است .

علت نهی از خواندن فلسفه

ممکن است به ما بگویند به دو جهت فلسفه نخوانید یکی به جهت این که برخی از اذهان، کشش مسائل فلسفی را ندارند، به این گروه گفته می شود فلسفه نخوانید چون وقتی فلسفه بخوانند ازآن برداشت های نادرست می کنند و ذهن صاف ایشان مشوه می شود.

گروه دوم کسانی هستند که فلسفه را می خوانند ولی ازآن سوء استفاده می کنند،به این ها هم گفته می شود فلسفه نخوانید،این عده البته فلسفه را خوب می فهمند ولی از آن سوء استفاده می کنند.

نحوه سوء استفاده از فلسفه

حال ببینم چگونه از فلسفه سوء استفاده می شود؟

دو جور سوء استفاده از فلسفه می شود: برخی با این علم، ریاست بر مردم می کنند یعنی خودش را یک جور عالم می بیند و یک نحوی با مردم برخورد می کند که دیگران را مطیع خود می کند و از این طریق ریاست می کند.

یک نوع هم سوء استفاده از فلسفه داریم که در زمان ائمه موجود بوده است وچه بسا که نقدهایی که بر فلسفه وارد شده است به همین جهت بوده است زیرا در زمان خلفای عباسی، فلسفه را ترجمه کردند تا در مقابل کلمات امامان چیزی داشته باشند،افرادی هم به دنبال این فلسفه فرستادند تا فیلسوف بشوند و بتوانند با امام بحث کنند و اتفاقاً چندین جلسه بحث هم تشکیل دادند(به خصوص امام رضا علیه السلام).

آن زمان نمود فلسفه این بود که در مقابل امام،صف آرایی کنند و جا داشت که روایات از آن نهی کنند، کل علمشان مخدوش بود و نه فقط مطالب علمی ،خواندن و نشر و توجه به این علم صحیح نبود زیرا توجه به این علم به معنای پشت کردن به امام بود،هیچ وقت دلیل نیاوردند.

در روایات هیچ دلیلی، اقامه بربطلان فلسفه به عنوان یک علم مطرح نشده است البته برخی از مسائل آن باطل باشد سخن معمولی است ولی اختصاص به فلسفه ندارد، در هر علمی ممکن است برخی از مسائلش باطل باشد اما کل فلسفه مردود باشد کسی این سخن را نگفته است.

هم چنان که قبلا گفته شد ممکن است به دو گروه گفته شود که فلسفه نخوانید: به کسانی که فهم و استعداد درک مطالب فلسفی را ندارند و کسانی که استعداد آن را دارند ولی از آن سوء استفاده می کنند،سوء استفاده کنندگان هم دو قسم بودند یکی کسانی که به توسط این علم بر مردم ریاست می کردند و یکی هم کسانی که می خواستند در مقابل امام بایستند و با فلسفه به جنگ آموزه های وحیانی بروند که خواندن این جور فلسفه صحیح نبود.

البته این امر اختصاصی به فلسفه ندارد اگر علوم دیگری مانند فقه،تفسیر و ...هم بخواهد در مقابل امام قرار بگیرد آن هم مردود است یا اگر بخواهد سبب ریاست بر دیگران باشد آن هم مردود است.

پس این طور نیست که فلسفه کلاً مردود باشد،فلسفه در برخی از مسائل ممکن است مردود باشد چنان چه در طبیعیات فلسفه مشاهده می شود که امروز برخی از مسادل طبیعی بر اثر پیشرفت علم باطل شده است و این دلیل نمی شود که کل طبیعیات قدیم باطل باشد، این چند تا مساله که بطلان آن ثابت شده است کنار می گذاریم، در مباحث الهیات هم برخی جاها ،روایات طوری مباحث را مطرح کرده است که با مسائل فلسفی منطبق نیست در آن جا وحی مقدم است و مسائل فلسفی کنار گذاشته می شود ولی این به معنای کنار گذاشتن کل مباحث فلسفی نیست، بله غرض از فلسفه خواندن، ممکن است طوری باشد که به برخی از افراد گفته شود فلسفه نخوانید ولی این دلیل بطلان فلسفه نیست.

اتفاقاً خیلی از مباحث فلسفی در حل بسیاری از مسائل اعتقادی به ما کمک می کند اما به شرطی که ما این فلسفه را قالب قرار ندهیم و این وحی را به زور در این قالب نریزیم،این درست نیست که وحی را تابع فلسفه قرار بدهیم،ما باید آن جاهایی که فلسفه می توواندمبین وحی باشد به بیان و زبان فلسفی آن را بیان کنیم و چیزی بر وحی تحمیل نکنیم،فلسفه را بر وحی تحمیل نکنیم ولی می توانیم به کمک فلسفه،وحی را خوب تبیین کنیم هم چنان که در برخی کتب این اتفاق افتاده است و کسانی که با فلسفه آشنایی نداشتند برخی از روایات اعتقادی را نتوانسته اند خوب توضیح دهند ولی آن کسانی که آشنا با مباحث فلسفی بوده اند بسیاری ازروایاتی که دیگران نتوانسته اند توضیح دهند،توضیح داده اند،به خاطر این که فلسفه یعنی فکر کردن،یعنی نظر عقل را در مسائل بیان کردن،و نظر عقل که همیشه مخالف با وحی نیست و خیلی جاها با وحی منطبق است پس وحی فلسفه را قبول می کند و یک جاهایی هم اختلاف است و در آن جا ذهن فلسفی قاصر بوده است و وحی در این جور مسائل مقدم است.

حال چه جور مسائل این طور است باید خیلی دقیق بشویم و نمی توانیم تا یک جایی مساله فلسفی را نفهمیدیم بگوییم مخالف با وحی است باید خوب دقیق بشویم، موافقت و مخالفت و قیاس و ... تا آخر سر معین کنیم که مخالف با وحی است ووقتی مخالفت آن با وحی احراز شد وحی بر عقل مقدم می شود و مساله فلسفی کنار گذاشته می شود.

هم چنان که برخی از مسائل طبیعیات قدیم با اثبات علم جدید کنار گذاشته می شود نه با فرضیه علم جدید ،زیرا با فرضیه نمی توانیم مساله طبیعی فلسفه قدیم را کنار بگذاریم باید ببینیم فرضیه اثبات می شود یا نه؟ اگر اثبات شد تمام می شود و آن وقت مساله طبیعی قدیم را کنار می گذاریم و حکم به بطلان آن می کنیم.

در مورد روایات هم همین طور است باید کاملا کنجکاوی کنیم ببینیم با این مساله فلسفی هیچ جور سازگار نیست زیرا ممکن است با برخی توجیهات سازگار باشد حالا- یا فلسفه را توجیه کنیم یا اگر وحی قابل توجیه است توجیه می کنیم نه این که تاویل کنیم و با توجیه شاید بتوانیم مسالمت بر قرار کنیم و اگر نتوانستیم مسالمه کنیم وحی را کنار نمی گذاریم و فلسفه را کنار می گذاریم مگر این که در فلسفه یک مطلب کاملا بدیهی باشد و ما بدانیم همه عقلای عالم در همه ادیان و ملل، به این مساله فلسفی توجه دارند و آن وقت یک روایت مخالفی هم وجود دارد در این جا چه کار باید کرد؟

در این جا ممکن است وحی ظهورش نیاز به توجیه داشته باشد و ما آن را توجیه کنیم،مثلاً فلسفه می گوید: خدا جسم نیست اما وحی می گوید:« الرحمن علی العرش استوی» (۱) خدا بر تخت قرار گرفته است، اگر عرش به معنای مقام علم بگیریم باز اشکالی ندارد و خداوند در مقام علم، استیلاء و برتری دارد، اما اگر عرش را جسمانی بگیریم که متبادر به تفاهم ظاهری هم همین است این نیاز به توجیه دارد و اگر نتوانیم توجیه کنیم آن طرف فلسفی، مساله بیّن است و در این جا ساکت می شویم و حرفی نمی زنیم چون آن طرف بیّن است و نمی توان انکارش کرد و این طرف را هم نمی توانیم توجیه کنیم و نمی دانیم که با آن یکی نمی سازد در این جا متوقف می شویم ولی آیا چنین چیزی داریم؟ به نظر می رسد چنین موردی نداریم،آن جایی که وحی با حکم بیّن عقلی مخالف باشد اصلا نداریم ، این جور جاهایی که داریم« الرحمن علی العرش استوی» به راحتی قابل توجیه است زیرا «استوی» در لغت به معنای استیلاء است و «استوا» به معنای نشستن نیست،آن جا این جور معنا می کنیم که خداوند بر عرش استیلاء و تسلط دارد و این خلاف ظاهر هم نیست و توجیه هم نکرده ایم و فقط یک لفظی که مشترک بین معنای «نشستن و قرار گرفتن» و «استیلاء» بوده است ،یک طرف از معنای مشترک را تعیین کرده ایم و به این توجیه گفته نمی شود و خلاف واقع نیست،اگر مخالفتی باشد این سنخ مخالفت است،مخالفتی که ما در آن متحیر بمانیم نداریم پس نمی توانیم بگوییم فلسفه از ناحیه ائمه مورد نهی قرار گرفته است .

۱- سوره طه، آیه۵.

البته منظور کل علم است و گرنه اشکالی ندارد که برخی از مسائل مورد رد قرار گرفته باشد و شاید هم واقع شده باشد.

البته دفاع از فلسفه به معنای این نیست که ما چشم بسته از فلسفه دفاع کنیم،همه ما از نعمت عقل برخورداریم و خداوند به ما اجازه فکر کردن داده است، به هر مساله ای که برخورد می کنیم حالا- چه روایتی در این مساله داشته باشیم و چه نداشته باشیم،خداوند به ما عقل داده و عقلمان را به کار می بریم،همان طور که نویسنده کتاب ،عقل داشته است و با عقلش این جا را حل کرده است، ما هم عقل داریم و حل می کنیم اما نه این که ما از راه برسیم و مطلبی را که سال ها در مورد آن فکر شده است باطل کنیم و باید در مورد حرف های دیگران تامل کنیم و اگر گفته اش واقعا باطل بود،باطل کنیم و اگر قابل اصلاح است اصلاحش کنیم،این طور نیست که تا به ذهنمان یک حرفی مانوس نیامد بلافاصله ردش کنیم، این جایز نیست و باید دقت شود و آن جا که روایت است این روایت را باید اخذ کرد و آن جا که روایتی نداریم به عقلمان مراجعه می کنیم،علی ایّ حال نگفتیم که چشم بسته فلسفه را بپذیریم نه در فلسفه و نه در هیچ علمی نباید چشم بسته آن را بپذیریم زیرا عقلی که خدا به مولف داده به ما هم داده و ما باید در باره ان فکر کنیم منتهی آن ها که زیاد زحمت کشیده اند و استاد های آن علم بوده اند باید به دید مهم تری به آن ها نظر شود و زود هم جرأت بر رد کردن پیدا نکنیم و بگوییم شاید این جا خوب متوجه نشده باشیم و بهتر است که بیشتر فکر کنیم و با دیگران مشورت کنیم ووقتی کاملا برای ما ثابت شد که این حرف قابل توجیه نیست آن را باطل کنیم.

ص: ۳۰

شروع فلسفه ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : شروع فلسفه

پرسش:

برای خواندن فلسفه از کجا باید شروع کرد؟ وچطور فلسفه را بخوانیم؟

پاسخ:

سوال این است که فلسفه را از کجا شروع کنیم و به کجا حتم کنیم.

این سوال پاسخش سخت است چون از کجا شروع کنیم خوب است اما چطور بخوانیم ظاهرا جواب ندارد ما هر علمی را باید طوری بخوانیم که اگر از کلاسش فارغ شدیم بتوانیم تدریس کنیم، نحوه درس خواندن باید این طور باشد اما این که چه جور بخوانیم باید طوری بخوانیم که بفهمیم ،من یک نحوه خاصی از خواندن بلد نیستم که بگویم چه جور فلسفه را باید بخوانید، باید وقتی استاد درس را می گوید خوب گوش کنید به شرح هایی که در این زمینه است مراجعه کنید و مطلب را بفهمید و دقیق دریافت کنید به طوری که وقتی مباحثه کردید و فرد دیگری هم که مطلب را گوش می گیرد مطلب را قبول کند با استاد اگر شاهد مباحثه شما هست بگوید درست فهمیده اید و خلاصه طوری باید درس بخوانید که بتوانید آن را تدریس کنید این نحوه درس خواندن در هر علمی اعم از فلسفه و غیر آن می باشد.

نقطه شروع فلسفه

اما این سوال که فلسفه را از کجا شروع کنیم این سوالی است که زیاد مطرح می شود نوعاً گفته می شود که فلسفه را از فلسفه مشاء شروع کنید چون هم آسانتر است و هم این که فلسفه از مشاء به این طرف آمده است، پس بهتر است که از مشاء شروع کنید،کتابهای آسانی هم دارد که مشاء نوشته اند، اینها را مطالعه کنید با فلسفه مشاء آشنا می شوید و بعد وارد حکمت متعالیه و حکمت اشراق شوید حالا اگر کسی امکانش نداشته از مشاء شروع کنند و خواست از حکمت متعالیه شروع کنند اشکالی ندارد.

ص: ۳۱

ولی استاد باید آن جاهایی که وابسته به نقل مشاء است یا بر گرفته از مبنای مشاء است توضیح دهد و این برعهده استاد است و اگر کسی نتوانست اول مشاء را شروع کند و مثلاً از بدایه شروع کرد همچنان که در زمان ما مرسوم است هیچ ایرادی ندارد ولی آن جاهایی که مرتبط با فلسفه مشاء است، استاد آنها را باید توضیح دهد.

اگر فرد دانشجو دسترسی به کتاب های مشاء دارد بهتر است که از مشاء شروع کند تا اشراف بهتری به حکمت متعالیه پیدا

کند چون تطور فلسـفه به همین صورت بوده است اشراق را توصیه می کنم که حتما بعد از فلسفه مشاء شروع شود چون فلسفه اشـراق همه جـا نـاظر به فلسـفه مشـاء است و اصـلاً در برخی جاهـا درگیر بـا مشـاء است و تـا مشـاء را نـدانیم درگیری با مشاء مشخص نمی شود.

پس فلسـفه اشراق باید بعد از خواندن فلسفه مشاء باشد اما متعالیه این چنین نیست که حتما توقف بر مشاء داشته باشد البته اگر مشاء نخوانده باشد و استاد به وظیفه خودش عمل کند خیلی بهتر است البته در اشراق هم اگر استاد به وظیفه خودش عمل کند اشکالی ندارد ولی در اشراق باید کاملا مبنای مشاء را تبیین کند و بعد اشکال اشراق را بیان کند.

بنابر این نظر من این است که با هر کتابی می شود فلسـفه را شـروع کرد ولی با هر اسـتادی نمی شود، اسـتادی باید باشد که به وظیفه اش آشـنا باشـد و متعهد باشد که این کتاب را کاملا توضـیح دهد و اسـتاد باید به مطلبی که برخورد می کند فکر نکند که این شاگرد این مطلب را در جای دیگر خوانده است کاملاً باید توضـیح داد مگر اینکه بداند دانشجو این مطلب را در جای دیگر خوانده و تکرارش برایش بی فایده است.

ص: ۳۲

و و در این فرض حق نـدارد تکرار کنـد و بایـد اعتماد به ذهن دانشـجو کنـد ولی اگر نمی دانـد حق اعتماد نـدارد و بایـد تمام مطلب را توضیح دهد تا دانشجو در هیچ جا دچار ابهام نشود.

اهمیت انتخاب استاد

مهم آن اسـتادی است که انتخاب می شود. به نظر من مهم آن کتابی نیست که خوانده می شود ما برخی اشخاص داریم که از اول اسفار یا شفاء را می خواندند، قبل از اینکه اصلاً بدایه را بخوانند البته بر این افراد سخت می گذرد چون عبارت های شفاء و اسـفار ، عبارت های نهایی و سنگین است و این طور نیست که هیچ دریافتی نداشته باشند و اگر ازدرس های پایین تر شروع کنند برای خودشان راحت تر و بهتر است و هم بهتر می فهمند و هم فشاری که باید به ذهن بیاید نمی آورند ولی مهم انتخاب استاد است که توضیح آن داده شد.

کتاب هم اهمیت دارد ولی در حد اهمیت استاد نیست.

کتب اهم فلسفی

امـا این که چه کتابی بخوانیم کتابهای مشایی خیلی با هم تفاوتی ندارنـد منتهی سـخت و آسان دارد و اشارات کتاب سـنگینی است و شـفاء هم قسـمت هایی از آن از اشارات سخت تر است، این دو کتاب و امثال این دو کتاب دارای متن سنگینی است و سزاوار نیست به عنوان اولین کتاب انتخاب شود.

ولی کتاب شـرح هدایه اثیریه کتاب آسانی است،شرح حکمه العین هم داریم ، اینها کتاب های آسانی است و اتفاقاً قبلا کتاب های درسـی بوده است که در حوزه های علمیه تدریس می شده و شخصـی که وارد فلسـفه می شد از این کتاب ها شـروع می کرده است. پس مـا در مبـانی مشاء هم کتاب های آسان داریم وو هم کتاب های سـخت و هر دو را می شود شـروع کرد ولی انتخاب کتاب سخت برای دانشجو باعث تکلف و مشقت خواهد شد و بهتر است ازکتاب های آسان فلسفه را شروع کند.

ص: ۳۳

امـا در اشـراق بهترین کتاب که در حکمه الاشـراق داریم خود حکمت الاشـراق داریم خود حکمه الاشـراق و شـرح آن است، شرح حکمه الاشـراق هم دو تا است یکی قطب شـیرازی نوشـته است که هم رایـج تر و هم آسانتر است و یکی هم شـهرزوری نوشته است.

در کتاب مبانی حکمت متعالیه هم بدایه و نهایه است و بعدش هم خود کتب صدرا مانند شواهد الربوبیه و اسفار است .

کتاب الحمـدالله زیاد داریم البته همه کتاب ها هم لازم نیست خوانـده شود چنـد کتاب خوانده می شود و بقیه کتاب ها را باید ممطالعه کرد و اگر رد جایی ابحامی داشت سوال می کنندو اگر کسی نبود که از آن سوال کنند از روی ناچاری آن قسمت را رهـا می کنـد ، البته تـا جـایی که امکـان دارد انسان بایـد مطالب را حل کنـد و رها کردن در حـد ضـرورت است و الا ما حق نـداریم کلاسـی را که شـرکت کنیم و وقت برای آن می گذاریم مسایل را حل نکرده رها کنیم چون عمرمان تلف می شود و هر کتابی که درس می گیریم باید تمام توانمان را بگذاریم که مبادا این عمری که ما گذاشتیم بیهوده صرف شود.

و نمی توان به این توجیه که اگر در این کتـاب نفهمیـدم در کتـاب بالاـتر می فهمم آن را رهـا کنم این انـدیشه غلط است، هر چیزی که سـر کلاسش رفتیم باید پنبه اش را بزنیم و کاملا روشن بشود و آن وقت است که عمری که گذاشته ایم استفاده اش را برده ایم و هم چنان که در ابتـدا گفتیم هر کلاسـی که رفته ایم بایـد بعد از پایان کلاس و مباحثه باید بتوانیم آن را تدریس کنیم اگر در خـود تـوان تـدریس نـداشتیم بایـد بـدانیم که آن درس را خوب نفهمیـده ایم یـک وقت برخی از افراد هسـتند به محض اینکه از کلاـس بیرون می رونـد تـدریس می کنـد این جور افراد اسـتثنایی هسـتند ولی برخی بعـد از مطالعه و مباحثه و تلاش فکری می تواننـد تـدریس کنند(این هم خوب است) ولی اگر بعد از مطالعه و مباحثه و تلاش فکری ،قدرت بر تدریس نداشت حتما درس را خوب نفهمیده است و البته این جور افراد خیلی کم هستند.

ص: ۳۴

با توجه به اینکه علم منطق برای آنست که خطاهای ذهن مشخص وجلوگیری شود,آیا کسیکه ریاضی و منطق ریاضی خوانده برای فهم فلسفه نیازی به خواندن منطق قدیم دارد؟ ۹۵/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : با توجه به اینکه علم منطق برای آنست که خطاهای ذهن مشخص وجلوگیری شود,آیا کسیکه ریاضی و منطق ریاضی خوانده برای فهم فلسفه نیازی به خواندن منطق قدیم دارد؟

پرسش:

با توجه به اینکه علم منطق برای آنست که خطاهای ذهن مشخص وجلوگیری شود,آیا کسیکه ریاضی و منطق ریاضی خوانده برای فهم فلسفه نیازی به خواندن منطق قدیم دارد؟

پاسخ:

سوال شده که نطق قدیم برای تنظیم ذهن و جلوگیری از اشتباه ذهن بوده است اگر کسی ریاضی خوانده باشد و منطق ریاضی هم خوانده باشد و ذهنش از طریق ریاضی منظم شده باشد آیا احتیاج به خواندن منطق قدیم دارد یا نه؟ و همان فایده ای که منطق قدیم می رساند از جای دیگر تحصیل کرده است آیا می تواند به همین فایده ای که به دست آورده اکتفاء کند یا ناچار است که منطق قدیم را بخواند تا از طریق این هم فایده ای برده باشد.

جواب سوال این است که ریاضی و هم چنین منطق ریاضی کاملا ذهن را منظم می کند و کاری می کند که ذهن به هر مطلبی اعتماد نکند بلکه تا مطلبی ثابت نکند قانع نشود، این امتیازها برای منطق ریاضی و خود ریاضی است، ذهن هم باز می شود و راحت تر می تواند به سوی مطلب برود،راحتتر می تواند مطالب را دقیق، تنظیم کند،این فواید بر خواندن ریاضی و منطق ریاضی مترتب است اما چون فلسفه ما با منطق قدیم نوشته شده است ناچار است که منطقق قدیم را بخواند، برای کسی که می خواهد فلسفه را بخواند چون در سوال هم این طورآمده است که« آیا کسی که ریاضی و منطق ریاضی خوانده برای فهم فلسفه نیازی به خواندن منطق قدیم دارد؟»

ص: ۳۵

پاسخ به سوال مثبت است هم برای خواندن فلسفه و هم برای خواندن کلام،نیاز به خواندن منطق قدیم داریم زیرا مطالبی که در این دو علم (فلسفه و کلام) آمده، همه با زبان منطق قدیم مطرح شده اند یعنی نویسنده در ذهنش بوده است که مطلب را فردی که آشنا با منطق است باید بخواند و کسی که این مطلب را می خواند و به منطق آشنا باشد پیداست خیلی بهتر این مطالب کلامی و فلسفی را دریافت می کند ،بنا بر این برای خواندن فلسفه و کلام حتما احتیاج به خواندن منطق قدیم هم داریم.

علاوه بر این ممکن است که آن محفوظ بودن ذهن از اشیاء از طریق ریاضی حاصل نشود چون ریاضی نمی تواند قوانین فکر

کردن به انسان بدهـد،ریاضـی قوانین دیگری را متکفل است و متعهد است و به مصون بودن ذهن از خطا کاری ندراد،خودش سعی می کنـد که از خطـاء محفوظ بمانـد ولی راهمصون کردن را بیـان نمی کنـد،خودش عملاـ مصون می کنـد ذهنش را تا خطایی از او صادر نشود ولی راه مصون کردن را بیان نمی کند. علی الخصـصو که راه های منطقی مورد اسـتفاده ریاضـی دان قرار می گیرد ولی به صورت منطقی بیـان نمی شود یعنی فقـط ریاضـی از منطق اسـتفاده می کنـد و دلایل ریاضـی را رد قالب منطقی می ریزد.

مـا برای خوانـدن ریاضـی هم نیاز به منطق داریم پس نمی شود منطق قـدیم را کنار گـذاشت،منطق را می خوانیم تا هم بتوانیم اسـتفاده کنیـم و هم بتـوانیم اسـتفاده برسـانیم و کسـانی که منطـق خوانـده انـد می داننـد که تـبیین منطقی تـاثیر خیلی بیشـتری دارد،تبیین ریاضـی هم خوب است اما منطق در تمامی علوم به ما می گویـد: چگونه تبیین کنید،ریاضـی فقط خودش را با بیان خوب ارائه می دهد نه این که روش برای بیان چیزهای دیگر باشد،منطق روش هست ولی ریاضـی روش نیست،پس با خواندن ریاضـی ما بی نیاز از خوانـدن منطق قـدیم نمی شویم،البته لازم نیست منطق قـدیم در حـد عالی خوانده شود و همین اندازه که تسلط ما را درست کند کافی است.

ص: ۳۶

اختلاف در تعریف لذت ۹۵/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع :اختلاف در تعریف لذت

پرسش:

ابوعلی و متکلمینی مانند حلی لذت را به ادراک ملائم تعریف کردند. بوعلی هم استدلال خود بر اینکه خداوند لذت می برد بر همین یکی بودن ادراک کمال و لذت مبتنی کرده است. اما به نظر می رسد که لذت همان ادراک نیست. بلکه معلول ادراک است. نظر استاد در این زمینه چیست؟

پاسخ:

سوال کرده اید که لذت ادراک است یا حاصل ادراک است ، ما وقتی لذت می بریم آیا ادراک می کنیم یا اول چیزی را ادراک می کنیم و بعد از آن چیز لذت می بریم.

این مطلب اختلافی است، برخی گفته اند لذت حاصل ادراک است و برخی گفته اند لذت همان ادراک است یعنی در پی ادراک برای من لذت حاصل می شود.

نظر ابن سینا و خیلی از حکماء آن است که لذت خود ادراک است چون لذت نوعی انفعال است و ادراک هم چیزی است که از واقع دریافت می شود و لذت هم همین است،لذا این گروه نتوانسته اند لذت را چیزی جز ادراک ببینند و گفته اند که همان ادراک،لذت است.

ولی عده ای دیگر معتقدند ما اول ادراک می کنیم و بعداً لذت می بریم، مساله اختلافی است مثلا وقتی ما به منظره ای نگاه می کنیم در همان حالی که در حال ادراک این منظره هستیم لذت هم می بریم و یا در زمستان،اگر دست به آب ولرم بزنیم احساس لذت می کنیم و در همان حال هم گرمی آب را ادراک می کنیم،پس مشخص نمی شود که لذت در پی ادراک است یا لذت با ادراک حاصل می شود چون هر دو با هم می آیند.

ص: ۳۷

اما عقلا این طور گفته می شود که خود ادراک ما لذت است نه ادراک چیزی باشد که ما را به لذت برساند.

شما در سوال مطرح کرده اید که لذت ادراک نیست و لذت چیزی است که در پی ادراک می آید این مطلب قابل اثبات نیست و لذا اختلاف شده است و اگر می توانستند به راحتی جواب بدهند این اختلاف پیدا نمی شد.

ابن سینا هم چنان که شما هم در پرسش مطرح کردید قائل به اتحاد لذت و ادراک است و لذا وقتی در مقام تعریف لذت

است آن را به ادراک تعریف می کند نه به حاصل ادراک. (۱) (۲) (۳) (۴)

ابن سینا لذت را همان ادراک می داند،غالباً این ها معتقدند که لذت همان ادراک است نه این که در پی ادراک بیاید.

البته این مطلب را به صورت قطعی نمی توان بیان کرد زیرا مساله اختلافی است و به راحتی قابل حل نیست.

کامل ترین و جامع ترین برهان اثبات وجود خدا ۹۵/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کامل ترین و جامع ترین برهان اثبات وجود خدا

پرسش:

کاملترین وجامعترین برهان اثبات خدارو که هیچ فیلسوف ودانشمندی نتوانسته آن رارد کند رو با کمی توضیحات بفرمایید ؟

پاسخ:

برای اثبات وجود خداوند ادله فراوانی است اگر چه در برخی اشکال شده است ولی بعضی ها از اشکال مصون هستند و در جلد هشتم شرح مواقف شش دلیل برای اثبات واجب تعالی می آورد که ما می خواهیم دلیل ششم آن را توضیح بدهیم.

ص: ۳۸

۱- المبدا و المعاد، ابن سینا، جلد ۱، ص ۱۱۰.
۲- رسائل ابن سینا، ابن سینا، جلد ۱، ص۷۳.
۳- الشفاء - الالهیات، ابن سینا، جلد ۱، ص۳۶۹.
۴- النجاه، ابن سینا، جلد ۱، ص ۵۹۱.

این دلیل ششم ابداع خواجه نصیر طوسی است و فقط بر یک مقدمه مبتنی است ،مبتنی بر بطلان تسلسل و دور هم نیست و فقط مبتنی بر یک مقدمه بدیهی است و آن مقدمه هم نیاز به اثبات ندارد.

بنا بر این دلیلی بدون مقدمه است ،دلایلی که مقدمات فراوان دارند خدشه بر آن ها خیلی راحت است

چون در هر مقدمه ای می توان خدشه ای وارد کرد و ممکن است از آن خدشه ها هم جواب داده شود ولی بالاخره به همین اندازه که امکان خدشه هست دلیل را از استحکام تنزل می دهد یعنی استحکام آن را کم می کند،اما اگر دلیلی مبتنی بر هیچ مقدمه ای نباشد و مستقیم وارد ذی المقدمه شود یا این که مقدمه بدیهی داشته باشد که نیاز به اثبات ندارد این دلیل از اشکال مصون است.

متکلمبن تماما این دلیل را بهترین دلیل،مختصرترین دلیل و مصون ترین دلیلی از اشکال توصیف کرده اند،به نظر می رسد برهان صدیقین خواجه هم همین است چون برهان صدیقین تقریرهای مختلفی بر حسب مبانی مختلف دارد و خواجه هم برهان صدیقنش همین است.

این برهان مبتین بر یک مقدمه است که آن مقدمه بدییه است و این مقدمه از سه مطلب تشکیل می شود:

مطلب اول ان است که ما بدانیم ممکن الوجود عبارت از موجودی است که وجود و عدم برایش مساوی است و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد یعنی ممکن الوجود را بشناسیم(به همین بیانی که الان عرض کردم) ممکن الوجود عبارت از شیئی است که نه وجود برایش ضروری است و نه عدم برایش ضروری است (این مطلب اول).

ص: ۳۹

مطلب دوم آن است که هیـچ ممکنی خود به خود نمی تواند یکی از دو طرف خودش را ترجیح دهد،نمی تواند بدون دخالت عاملی به سـمت وجود و یا بـدون دخالت عاملی معـدوم بشود، نه وجود را می توانـد برای خودش تحصـیل کند و نه عدم را و اگر هم معـدوم باشد از جهت عامل بیرون از ذات خودش معدوم است و اگر هم موجود است از طریق چیزی بیرون از خودش است که موجود است.(این هم مطلب دوم).

مطلب سـوم آن است که خـود به خود نمی توانـد وجود یـا عـدم ترجیـح پیـدا کنـد،در مطلب اول گفـتیم که وجود و عـدمش ترجیـح نـدارد و هر دو برایش مسا.وی است و در مطلب دوم گفته شـد خودش نمی تواند از وجود یا عدم خارج کند حال در مطلب سوم می گوییم: خود به خود هم نمی تواند به سـمت عدم یا به سـمت وجود برود چون ترجیح بلامرجح لازم می آید و ترجیح بلامرجح هم باطل است.

این سه مطلب که کنار هم جمع کنیم نتیجه می گیریم که آن نتیجه بـدیهی است و نتیجه بـدیهی هم از این بـدیهیات به دست امده است نه این که واقعا خودش بدیهی باشد نتیجه این است که ممکن الوجود را باید چیز دیگری موجود کند، از سه مطلب برمی آیـد که نه خودش می توانـد خودش را موجود کند و نه خود به خود می تواند موجود شود قهرا باید کسـی او را موجود کند.

حـال بعـد از بیـان مقـدمه وارد اسـتدلال می شویم: اگر واجب الوجود موجود باشـد چون وجود برایش ذاتی است و این چنین نیست که کسـی بخواهـد او را به وجود بیـاورد ذاتـاً خودش اقتضای وجود دارد موجود هم هست، ترجیـح بلا مرجـح هم لازم نمی آیـد چون اقتضای وجود دارد ووجود و عدم برایش مساوی نیست که بگوییم اگر وجودش ترجیح داشـته باشد ترجیح بلا مرجح است وجود برایش واجب است و شروع به خلق موجودات می کند و موجودات هم مستند به او می شود.

اما اگر ما واجب الوجود نداشته باشیم در این فرض همه موجودات منحصر در ممکنات می شوند و اگر همه ممکن باشند در هر ممکنی این بحث را مطرح می کنیم که چرا این ممکن موجود شد.

خودش که نمی تواند موجود بشود، خودش هم که خودش را موجود نکرده است ،ممکن است بگویید ممکن دیگر او را موجود کرده است باز نقل کلام به ان ممکن دیگر می کنیم که او چگونه موجود شده است و اگر این بحث را ادامه دهیم منجر به تسلسل می شود که امر باطلی است.

ما می گوییم که ممکن باید یک ممکنی وجود داشته باشد تا بتواند ممکنات بعدی را موجود کند چون الان در جهان طبق فرض غیر از ممکنات چیزی نداریم،این ممکنات هم موجود شدند، آن هم که این ممکنات را موجود کرده است یک ممکن است و می رویم سراغ آن که این ها را موجود کرده است، آن خودش چه جور موجود شده است، بدون شک موجودنمی شود ،یک ممکنی را پیدا نمی کنیم که موجد باشدچون ممکنی نداریم که موجود باشد، هیچ ممکنی موجد نیست چون عهیچ ممکنی نمی توانیم موجود بگیریم تا به او شأن موجو بودن بدهیم، بنا بر این واجب که گفتید موجد نیست،ممکن هم که روشن کردیم که نمی تواند موجد باشد پس اگر واجبی در جهان نداشته باشیم اصلاً موجودی در جهان نخواهیم داشت و التالی یعنی این که موجودی نداشته باشیم ظاهر است که باطل است چون موجودات زیاید رد این جهان مشاهده می کنیم پس مقدمه هم که واجب نداشته باشیم باطل است.

بنا بر این استدلال به این صورت بود که مستدل گفت: اگر واجب داشتیم آن واجب هم این موجودات را ایجاد کرده است و مطلوب هم که اثبات واجب است حاصل است اما اگر واجبی نداشته باشیم همه موجودات منحصر رد ممکنات می شود و ممکن اگر بخواهد موجود بشود و ممکنات دیگر را موجود کند باید خودش موجود باشد،موجود بودنش را چگونه درست می کنید، هر مممکنی که فرض کنید این سوال در باره او مطرح است، اصلا بحث تسلسل هم مطرح نمی کنیم،هر ممکنی که بخواهیمسهم موجد بودن به آن بدهیم،این باید موجود باشد تا بتواند موجد باشد چطوری می توانید موجود بودشن را اثبات کنید(با آن مقدمه ای که گفتیم).

ص: ۴۱

موجود بودن هیچ موجودی توجیه نمی شود زیرا واجب که مداریم ممکن هم کهنمی توانیم موجود داشته باشیم پس لاجرم باید بگوییم ما اصلا موجودی نداریم و این باطل است و این باطل از این جا نشأت گرفت که وجود واجبی را انکار کردیم پس باید واجب را منکر نشوید تا این امر باطل پیش نیاید بنا بر این ما واجب الوجود داریم.

بنا بر این توجه کردید که این دلیل بسیار دلیل محکمی است و توقف بر هیچ مقدمه نظری هم ندارد،توقف بر یک مقدمه بدییه داردو مقدمه بدیهی هم احتیاج به اثبات ندارد ،توقف داشتن بر مقدمه بدییه مثل توقف نداشتن است مثل این که بگوییم این دلیل بدون هیچ مقدمه ای قابل طرح است.

این دلیل بسیار مصون ازخطا است چون مقدمه ای ندارد که بتوان در آن خدشه کرد و خودش هم تقریباً بدیهی است و می گوید ما موجوداتی داریم و تقریبا بدییه است ،البته استدلال است ولی استدلالی است که لا به لایش امور بدیهی مطرح است و چنین دلیلی مصون از خطا است و کسی در آن اشکال نکرده است.و نمی تواند هم اشکال کند.

البته ما دلایلی که متقن باشد و نتوانیم بر آن اشکال کنیم و کسی هم بر آن اشکال نکرده زیاد داریم و بنده یکی از آن ها را انتخاب کردم که می توانیم بگوییم برهان صدیقین است که خواجه مطرح کرده است و در لوامع الالهیه (۱) به عنوان اولین دلیل در اثبات واجب آورده شده است و در شرح مواقف (۲) به عنوان ششمین دلیل آمده است.

ص: ۴۲

۱- [۲] فاضل مقداد، الوامع الالهیه، ص ۱۵۱.

۲- شرح المواقف، ایجی – میر سید شریف، ج۸، ص ۱۱.

تعریف مجرد و مادی و بهترین دلیل بر موجود مجرد ۹۶/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف مجرد و مادی و بهترین دلیل بر موجود مجرد

پرسش شماره ۱۱:

۱- در فلسفه ی اسلامی تعریف مجرد چیست ؟

۲-در فلسفه ی اسلامی تعریف مادی چیست؟

۳-در فلسفه ی اسلامی قوی ترین استدلال برای اثبات موجود مجرد چیست ؟

سوال کرده اید که در فلسفه اسلامی مجرد یعنی چه؟ و مادی یعنی چه؟ این دو تا سوال با یک جواب جواب داده می شود، سوال دیگری که پرسیده اید آن است که بهترین دلیل بر وجود مجرد چیست، در واقع سه سوال است که به دو سوال بازگشت می کند پس دو جواب لازم است.

اما جواب از سوال اول و دوم(تعریف مجرد و مادی)

هر موجودی که همراه ماده باشد (یک) و یا حلول در ماده کند (دو) مادی است مثلاً جسم همراه ماده است یعنی جزئی از جسم ماده است و جزئی از جسم صورت است پس جسم متشمل بر ماده است و لذا به آن مجرد نمی گوییم و می گوییم مادی است.

اما صورت حلول در ماده کرده است و به آن مجرد نمی گوییم و می گوییم مادی است ، تمام چیزهای که حلول در ماده می کنند همه جسمانی و غیر مجردند پس آن چه که همراه ماده است یا آن چه که حلول در ماده می کند مادی می شود و در مقابل این دو، مجرد می باشد یعنی اگر چیزی حلول در ماده ندارد و همراه با ماده نباشد مجرد است.

طبق این تعریفی که شد خود ماده حلول در ماده نکرده است پس از این جهت نمی توانیم بگوییم مادی است چون حلول در ماده نکرده است و خودش ماده است اما آیا می توانیم بگوییم به لحاظ اشتمال بر ماده ، مادی است؟

ص: ۴۳

ممکن است کسی بگوید ماده خودش ماده است و آن بالاتر از اشتمال بر ماده است ووقتی اشتمال بر ماده،شیئی را مادی کند ماده به طریق اولی شیئ را مادی می کند(ممکن است کسی این چنین بگوید)، ممکن است هم کسی قائل باشد بر این که ماده چون مشتمل بر مادی نیست پس مجرد می شود،خود ماده، به این بیانی که گفته شدمجرد است، البته همه نمی توانند بگویند که ماده مجرد است اما کسانی که مدعی می شوند که آن چیزی که در ماده حلول نکرده باشد (این یک) و مشتمل برماده

نیست (این دو) و لو خودش ماده باشد مجرد است،کسی اگر این چنین بگوید باید ماده را مجرد بگیرد ولی لزوم ندارد که هر مجردی ،عالم یا معلوم باشدچون ما مدعی هستیم که ماده مانع علم است،هر چه شیئ مادی تر باشد معلومیت و عالمیتش ضعیف تر است،به خاطر این که ماده مانع علم است،هر چه شیء مجرد باشد عالمیت و معلومیتش قوی تر است.

الان ما ماده بنا بر مبنایی مجرد کردیم اما این مجرد بودن مستلزم این نیست که عالم یا معلوم باشد همان طور که گفته شد ماده مانع علم است پس تجرد به این معنایی که شامل ماده بشود دلیل عالمیت و معلومیت نیست زیرا عالمیت علاوه بر تجرد،یک شرط دیگری هم دارد که آن شرط در ماده نیست.

بله معلومیت فقط تجرد می خواهد و نیاز به شرط دیگری ندارد.عالمیت دو تا شرط دارد یکی تجرد ودیگری مستقل بودن، صورت عقلیه را ملاحظه کنید که مجرد است و همراه ماده نیست، حلول در ماده هم نکرده است پس مجرد است و معلوم است اما عالم نیست چون مجرد است معلوم است اما چون قائم به ذات نیست عالم نیست،قائم به نفس ما است،قائم به عقل ماست،حالت عرض دارد و یک کیف نفسانی است به همین جهت نمی تواند عالم باشد، پس آن چه که عالم است عنواناً دو شرط دارد یکی برهنگی از ماده و به همین مقدار که از ماده برهنه است عالم است مثلا عقل ما برهنگیش کامل تر است تجردش هم کامل تر است ولی برهنگی در باصره کم و در شنوایی متوسط است، این ها عالمند اما علمشان ضعیف تر است پس به همان اندازه که شیئ از ماده خالی است به همان اندازه عالم است.

شرط بعدی آن است که باید مستقل باشد یعنی قائم به ذات باشد و مثل صورت علمیه نباشد پس در عالم دو شرط است یکی برهنگی از ماده و یکی هم قیام به ذات داشته باشد اما در معلوم فقط تجرد شرط است و مشروط به قیام به ذات نیست.

حال به سراغ ماده می آییم اگر ماده تجرد داردبنا بر مبنایی که اشاره شد تجرد دارد و البته بر همه مبانی تجرد ندراد اما بر این مبنا تجرد دارد و اگر تجرد داشته باشد باید معلومیت داشته باشد و عالمیت،اما عالمیتش مشروط کردیم به دو چیز یکی تجرد از ماده که ماده این شرط را دراد و دیگری استقلال و ماده استقلال ندارد زیرا متکی به صورت است و خودش قائم به ذات نیست و تا صورت به آن ضمیمه نشود و با آن متحد نشود نمی تواند بر پا و قائم به خودش بشود پس شرط عالمیت برای ماده حاصل نیست.

اما معلوم بودن، برخی مشروط کرده اند به این که وجود آن شیئ که می خواهد معلوم بشود نوری باشد و ماده نوری نیست و مادی است این دسته راحتند و می گویند ماده اصلا معلوم نیست.

اما کسانی که در معلومیت شرط نوری بودن را نکرده اند آن ها معتقدند که ماده خودش معلوم نمی شود ولی صورتی از آن ماده گرفته می شود و آن صورت معلوم می شود،این صورت هم وجود نوری دارد،خود ماده ظلمت است ،صورت مادیه که ظلمت نیست،پس باز این ها نوریت معلوم را در معلومیت شرط می کنند.

بنا براین خلاصه مطلب این شد که در معلوم لازم است که مجرد باشد اولاً و نوری باشدثانیاً.

ص: ۴۵

نوری باشد عباره اخری مجرد است اما با این کلمه نوری می خواهند ماده را خارج کنند که ان نوری نیست یا د رنشئه ماده،ماده اش نوری نیست.

حالا نوری بودن به همان معنای تجرد است، در معلوم بودن ما یک شرط بیشتر نداریم وآ مجرد بودن است که از آن تعبیر به نوری بودن هم می کنیم،وقتی ماده مجرد بود(بنا بر مبنایی) و بنا بر مبنایی هم که مجرد نوری نیست پس علی ایّ حال نمی تواند معلوم واقع بشود.

بله صورتش معلوم واقع می شود و آن مجرد است پس در معلوم یک شرط بیشتر نداریم و آن تجرد بود که از ان تعبیر به نوریت هم می کردیم، ماده تجرد را نداشت یا داشت اما نوریت را نداشت.

البته وقتی من می گویم تجرد و نوریت یکی است دیگر حق ندارم که بگویم ماده تجرد به معنای نوریت ندارد و باید بگویم تجرد هم ندارد ، بنا بر این، آن احتمال اول که گفتیم ماده تجرد دارد به طور کامل منتفی می شود و نتیجه این می شود که ماده اصلا تجرد ندارد، خود ماده تجرد ندارد، یعنی نوریت ندارد پس نه عالم است و نه معلوم،صورتش معلوم است ولی خودش نه عالم است و نه معلوم، و صورتش هم معلوم است ولی عالم نیست زیرا در عالم دو شرط داریم یکی تجرد و یکی هم قائم به ذات بودن که در صورت علمیه شرط دوم که قائم به ذات بودن است نداریم ولی شرط اول داریم و در خود ماده هیچ کدام از این دو شرط نداریم،پس ماده نه عالم می وشد و نه معلوم ولی صورت آن معلوم می شود ولی عالم نمی شود.

ص: ۴۶

نفس ما چون قیام به ذات دارد هم عالم و هم معلوم می شود.

این ها مطالبی بود که اضافه به سوالی که شده بود مطرح کردیم زیرا سوال این بود که مجرد چیست؟ ماده چیست؟ و روشن شد که مجرد عبارت بود از آن چه همراه ماده نباشد یعنی مشتمل بر ماده نباشد(این یک) و حلول در ماده هم نکرده باشد (دو) اما چیزی که همراه ماده بود و به طریق اولی خودش ماده بود یا چیزی که حلول در ماده کرده بود مادی است.

جمع بندی پاسخ سوال اول و دوم

جواب سوال این شد که مجرد عبارت است از چیزی که همراه مادی نیست یا مشتمل بر ماده نیست(این یک) و حلول در ماده هم نکرده است (این دو) یعنی هر دو شرط باید جمع باشند ،هم حلول نکرده باشد از ماده و هم همراه در ماده نباشد، این می شود مجرد.

و اگر یکی از این دو شرط نباشد یعنی حلول در ماده کرد مثل صورت که حلول در ماده می کند می شود مادی یا همراه با ماده بود و به طریق اولی خود ماده به آن مجرد گفته نمی شود و به آن مادی گفته می شود.

بعد بیان کردید که آیا می تواند عالم یا معلوم بشود ؟ این را هم توضیح دادیم که خارج از سوال شما بود این یک ویژگی برای ماده و خاصیتی برای مجرد بود که کاملا توضیح دادیم.

دلیل وجود تجرد

اما سوال بعدی که مطرح کرده اید ان است که دلیل بر وجود تجرد در خارج چیست؟

همان طور که گفتیم ماده ظلمت است و ماده قید و حد شیئ است اگر شیئی مطلق باشد حتما همراه ماده نخواهد بود چون ماده حد و محدودیت می آورد اگر ما ثابت کنیم شیئی نامحدود است معلوم می شود که مجرد است و ما در مورد خدا این کار را می کنیم و ثابت می کنیم که ذاتش ووجودش،علمش،قدرتش و صفات ذاتیه اش همه نامحدود است و معلوم می شود که هیچ یک از آن ها مقید به ماده نشده اند یعنی خداوند به لحاظ ذاتش و صفاتش مجرد است حالا در مورد خدا چون خارج از ذات ماست شاید خیلی نتوانیم مطلب را ملموس کنسم.

اما در مورد خودمان ما عقل داریم و با هیچ حسی نمی توانیم ان را درک کنیم پس معلوم می شود عقل مجرد است چشممان محسوس است اما باصره که می بیند نامحسوس است، فهمممان محسوس نیست، قدرت تخیل داریم و این قدرت محسوس نیست این ها یا مجردند یا بریء از مجردند.

پس ما بالوجدان مجردات را داریم و به برهان هم خداوند مجرد است،برهان داریم بر این که عقول عالیه مجردند،البته براهینی که برای تجرد عقول اقامه شده است یک مقداری مربوط به افلاک است،شاید کسی در مورد افلاک شک کند و آن وقت نتواند عقل را از طریق افلاک ثابت کند ولی بر فرض که عقول مجرد هم نباشد خداوند مجرد است و برخی اوصافی در ما هستند که مجردند مثلا ـ صورت عقلیه ما که تقسیم نمی شود مجرد است چون اگر چیزی ماده داشت حتما تقسیم می شد و صورت عقلیه ما تقسیم نمی شود،اگر ما می توانستیم صورت عقلیه را تقسیم کنیم دو صورت جدا و مستقل در کنار صورتی که می خواستیم مقسم قرار دهیم واقع می کنیم نه این که آن صورت را تقسیم کنیم مثلا ـ شما یک صورت علمیه از چیزی دارید و می خواهید این را تقسیم کنید، در واقع دو صورت دیگر در کنار این صورتی که می خواهید تقسیم کنید قرار می دهید نه این که آن صورت تقسیم می شود و الا ـ در ذهن شما سه صورت است در حالی که اگر آن صورت اول تقسیم می شد مقسم باقی نمی ماند و فقط دو قسم باقی می ماند، شما دو صورت داشتید نه سه صورت.

دلایل بر وجود مجرد زیاد است، ابن سینا در شفاء ده دلیل بر تجرد نفس اقامه می کند (۱) و برخی دیگر هم دلایل دیگر اقامه کرده اند ولی شما از من خواسته اید که قویترین برهان بیان کنم و قویترین بیان متوقف است که ما همه ادله را بیان کنیم تا قویترین مشخص شود ودر پاسخ نمی توان همه ادله را مطرح کرد،بله می توان دلیل مختصری را ذکر کرد مانند این که بدن ما در سن بالا ضعیف می شود اما عقلمان قویتر می شود و عقل ما اگر وابسته به بدن مادی بود با ضعف بدن ضعیف می شد در حالی که ما می بینیم عقل ضعیف نمی شود پس نتیجه می گیریم که عقل مجرد است پس وجود مجرد داریم.

دلایل تجرد زیاد است و ما در این جا یک دلیل مختصر ذکر کردیم و دلایل مفصل در کتاب های کلامی و فلسفی آورده شده است که می توانید مراجعه کنید. (۲) (۳)

معنا داری واقعیت ۹۶/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنا داری واقعیت

پرسش: آیا واقعیات خود معنا دار هستند یا ما به واقعیات معنا می بخشیم یا چیزی ما بین این دو؟

پاسخ: سوال کردید که آیا واقعیات خود معنا دار هستند یا ما به واقعیات معنا می بخشیم یا چیزی ما بین این دو است؟

این سوال دو جور می تواند معنا بشود و هر معنایی جواب مخصوص خودش را دارد،حالا مراد پرسشگر کدام یک از این دو معناست مهم نیست،مهم این است که این دو معنا گفته شود و پرسشگر هم از این دو معنا مقصود خویش را به دست آورد بنا بر این لازم نیست که تشخیص دهیم مراد پرسشگر چیست ما هر دو معنا را مطرح می کنیم و پرسشگر مراد خودش را از این دو احتمال دریافت می کنند.

۱- الاشارات و التنبیهات، ابن سینا، ج۱، ص۱۲۶.
۲- شرح منظومه، ملا هادی سبزواری، ج۲، ص۱۲۵.
۳- الاسفار الاربعه، صدر المنتالهین، ج۸، ص ۲۶۰.

معنای اول

معنای اول این است که ما در خارج واقعیاتی نداریم و ذهن ما هست که واقعیاتی را در خارج می سازد نه این که در خارج واقعیاتی است،واقعیتی در خارج نیست و ذهن ما هم توان ساخت یک واقعیت خارجی را ندراد ولی ذهن ما معتقد می شود که در خارج واقعیتی است و کانّ خودش را فریب می دهد و الاّ این یقینی است که که اگر واقعیتی در خارج نباشد ما نمی توانیم واقعیات را بسازیم ، این قدر توانایی نداریم که واقعیت های خارجی را بسازیم،فقط واقعیت هایی را می توانیم تخیل

کنیم،بـا خیالمان حس می کنیم که واقعیت هایی هست در حالی که این واقعیت در محـدوده وجود ما هست و بیرون از وجود مـا این واقعیـات نیست، من در تخیل خود چیزهایی را ساخته ام و در خارج فکر می کنم که وجود دارد در حالی که در خارج نیست و فقط در ظرف وجودی من هست، این معنای اول که اصلاً چیزی در خارج نیست و آن چیزی که هست من و تخیلاتم است و من بـا این خیـالم،واقعیت را می سازم و من مسـلمّاً واقعیتی در خارج نمی توانم بسازم پس در ظرف وجودی خودم می سـازم و بـا همـان ها که در وجود خودم ترسـیم کرده ام مطالعه می کنم و با آن ها ارتباط برقرارا می کنم و گمان می کنم که من با واقعیت ها در ارتباطم(این معنای اول)

ارزیابی معنای اول

آیا این چنین است و ما در خارج واقعیاتی نـداریم و فقط تخیل می کنیم؟ در ابتـدا که ما آفریـده می شویم و تا وقتی که رشـد می کنیم اگر آن چه در خـارج می بینیم به مـا نشـان داده نشـد آیـا خیـال مـا می توانـد این اشـیاء را بسـازد،اگر ذهن مـا خالی باشـد،فرض کنیـد الاـن در خارج واقعیاتی داریم و با مشاهـده آن واقعیات در نفس خودمان ترسـیم می کنیم، حالا ساختن این واقعیات و تخیل دوباره این واقعیات سـخت است اما اگر کسـی جهان نداشت و فقط سـر و کارش با تخیل و قوه خیال خودش بود آیا می تواند با این قوه تخیلی که هیچ آشنایی با هیچ واقعیتی ندارد واقعیت ها را بسازد.

الان را نمی گویم چون در حال حاضر برخورد با اشیای خارجی داریم(بر فرضی که اشیای خارجی وجود داشته باشد) و ما از این ها صورت می گیریم و با آن آشنا می شویم و می توانیم دوباره آن را تخیل کنیم اما اگر هیچ چیزی در ذهن ما نبودمثلا خدا ما را آفریده بود و فقط یک قوه تخیل به ما داده بود آیا ما می توانستیم این اشیایی که هستند ترسیم کنیم،اگر می توانستیم چرا از اول این کار را نمی کردیم،چرا بچه با بزرگ متفاوت فکر می کند،ایم بچه که ذهنش خالی است به نظر پرسشگر چند تا تخیل دارد اما تخیلات بعدی ندارد در حالی که اگراین واقعیات، ساخت تخیل بود این انسان از اول این تخیل را داشت و می توانست واقعیات را بسازد چرا ما آهسته آهسته برخورد می کنیم و اشیائی را می بینیم و به آن معتقد می شویم،آیا تخیلی که من کودک دارم وقتی بزرگ شدم این تخیل، تخیل دیگری را هم به وجود می آورد،چه مناسبتی بین آب و زمین است یا بین آب و درخت است که من از آب منتقل به درخت بشوم یا از آب منتقل به آسمان بشوم،چطور می توانم از یک ماهیتی که مباین با ماهیت دیگر است و هیچ سنخیتی با ماهیت دیگر ندارد منفعل بشوم پس من در کودکی این ماهیت را نمی شناختم،شناخت من به خاطر این نیست که تخیل اولم تخیل دوم را ایجاد کرده است بلکه به خاطر این است که برخورد به واقعیت دوم می کنم که تا به حال برخورد نکرده بودم و بعد برخورد به واقعیت سوم می کنم و هکذا...این نمی شود گفت که تخیل من سازنده تخیل بعدی من است چون اگر تخیلی بخواهد مستلزم تخیل دیگری بشود ملازمه لازم است یعنی باید بین این تخیل ها یک لازمه ای باشد که من بتوانم از آن به این منتقل بشوم در حالی که ماهیت ها با هم مباینند،چطور می توانم از یکی به دیگری منتقل بشوم راه حل این نیست که تخیل ها سازنده یکدیگرند چون از اول من این تخیل ها را ندارم و بعدا پیدا می کنم و اگر بگویید: این تخیل ابتدایی همین طور آمد و تخیل های بعدی را ایجاد کرد جواب می دهیم که بین این تخیل ها تلازمی نیست و ناچار باید بگوییم تخیل من ایجاد کننده نیست از اول هم که من همه این واقعیت ها را نشناختم و به صورت تدریجی آن ها را می شناسم پس معلوم می شود که تخیل من در شناخت این ها دخالت ندارد و برخورد تخیل من به این ها باعث می شود که من آهسته آهسته واقعیت هایی را اضافه به واقعیت قبلی به دست بیاورم.

اگر واقعیت ساخته تخیل من باشد معنایش این است که در جهان هیچ چیزی نیست و من همه را دارم می سازم ،حتی افرادی را هم که با آن ها ارتباط دارم طبق فرض همه تخیلات خود من هستند و چیزی در جهان جز من و تخیلات من وجود ندارد ، یعنی انسان در خارج است و فقط یک فرد انسان است و بقیه همه خیالی هستند و بعد نوبت شما هم که می رسد همین فکر را می کنید و می گویید یک فرد انسان در خارج است و همه افراد تخیل هستند حتی انسان های دیگر و هرکسی همین فکر را می کند و در جهان فقط یک انسان وجود دارد و آن موجود هم به خیال خودش موجود است و دیگری او را موجود نمی داند و می گوید ساخت خیال خودم است.

قدرت تخیل انسان

یک نکته مهمی که در این جا هست که چطور ما انسان ها یکسان تخیل می کنیم اگر همه جهان تخیل باشد چرا همه یکسان تخیل می کنیم، با این که بین ما بالوجدان تفاوت هایی هست و ما این تفاوت ها را می یابیم و در امور ظاهری شما دو نفر را پیدا نمی کنید که عین هم باشند،شبیه ممکن است باشند ولی عین هم نیستند وقتی در امور ظاهری عین هم نیستند در امور باطنی هم عین هم نیستند از جمله تخیل،مثلا تخیل من با تخیل شما یکی نیست بنا بر این چرا من این میزی را می سازم که شما ساخته اید و شما آن جوری می سازید که من ساخته ام،همه ما وقتی در یک باغی وارد می شویم تعداد درختان،نحوه چینش درختان،همه را یکسان می بینیم،اگر ساخت تخیل من بود با توجه به این که تخیل من با تخیل شما فرق می کند باید آن که من می بینم با ان که شما می بینید فرق کند در حالی که وقتی من دیدنم را گزارش می دهم و شما هم گزارش می دهید می بینید هر دو گزارش یکسان است،درست است که من از تخیل شما خبر ندارم و شما هم از تخیل من خبر ندارید ولی ما گزارش های تخیل هایمان را به یکدیگر می دهیم و می بینم که هر دو گزارش مانند هم هست(با وجود تفاوتی که تخیل های ما دارد) و این تفاوت تخیل یک امر واقعی است،من می نشینم یک جور فکر می کنم و شما می نشینید یک فکر دیگر می کنند پس پیداست که تخیل ها با هم تفاوت دراد و اگر تخیل ها متفاوتند می توانند افکار مختلف را در زمان واحد به وجود بیاورند هم چنین می توانند صحنه های متفاوت را ببینند در حالی که ما صحنه های مختلف را نمی بینم ،پیداست که در خارج یک صحنه است که همه ما با همین یک صحنه برخورد می کنیم و از همان یک صحنه برداشت می کنیم.

اشاره به یک نظریه قدیمی مشابه

البته این نکته را باید توجه بدهم که برخی اعتقادشان این چنین است که آن چه ما می دانیم از واقعیت های جهان،نمونه عینی آن در خود داریم و با توجه به آن نمونه های عینی و از طریق آن نمونه های عینی،به نمونه های خارجی آگاه می شویم و توجه پیدا می کنیم،این هست و این مطلب گفته شده است ولی نه این که ما خارج را می سازیم ما نمونه خارج را در تخیل و ذهن خود داریم و با همانی که در باطن داریم به وسیله همان با خارج مرتبط می شویم و از خارج آگاه می شویم، این را برخی گفته اند اما این که واقع را ما بسازیم کسی نگفته است،پس اگر سوال این باشد که واقعیاتی در خارج نیستند و ما واقعیات را می سازیم این حرف باطلی است که با دقت در مطالب که عرض کردم بطلانش روشن می شود.

معنای دوم

اما اگر سوال معنای دومی داشته باشد معنای دوم آن است که واقعیت ها هستند ما به این واقعیت ها معنا می دهیم و این چنین نیست که وجود واقعیت ها را انکار کنیم ، وجود واقعیت ها را قبول داریم ولی ما به این ها معنا می دهیم،این سوالی که مطرح کرده اید ما بخواهیم معنا کنیم این طور می شود که همه اشیاء در خارج هستند و ما به این ها معنا می دهیم مثلا ما یک رنگ در خارج داریم ولی بر اثر شرایطی که فراهم می شود گاهی این رنگ را سرخ می بینیم،گاهی زرد و ما هستیم که به واقعیت خارجی معنا می دهیم.

اگر این را گوییم تقریبا ملحق به احتمال اول است یعنی باز هم داریم یک چیزهایی را می سازیم که در خارج نیست.

نظریه ظهور و کمون

البته نمونه این حرف در قدیم گفته شده است، (۱) گروهی معتقد بودند که در هر ماهیتی همه ماهیات کامل و مخفی اند ووقتی شرایط ظهورشان فراهم می شود ظاهر می شوند یعنی مثلا آب را ملاحظه کنید این آب ماهیت آب بودن را دارد ولی هم آتش است هم آب است هم انسان است و.... فعلا شرایط ظهور ماهیت آب فراهم شده است و این شیئ ماهیت آب را ظاهر می کند ولی اگر بعداً شرایطی فراهم شود همین آب،ماهیت آتش که در باطن داشته ظاهر می کند، به این گروه اصحاب بروز و کمون می گویند یعنی افرادی که معتقدند که همه اشیاء در همه اشیاء کامنند. و با فراهم شدن شرایط یکی ظاهر و بقیه هم چنان کامن و مخفی می مانند و دو مرتبه وقتی شرایط دیگر فراهم شد یک کامن دیگر ظاهر می شود وآن که ظاهر بود کامن و مخفی می شود.

این را در قدیم برخی قائل شده اند و از اقوالی است که از قبل مطرح بوده است ولی هیچ کس نمی گوید واقعیات را ما می سازیم، قدیمی ها هم نگفته اند واقعیات را ما می سازیم،این گروه گفته اند واقعیاتی موجود است و شرایط ظهورش باید فراهم بشود تا از حالت کون بیرون بیاید اما این طور نیست که خیال من و برداشت من واقعیت ساز باشد.

ص: ۵۴

۱- شرح الهیات شفا، مصباح یزدی، محمد تقی، ج۲، ص۲۴۲.

شرایط هم عبارت از این نیست که تخیل من برخورد کند، این شرایط ، شرایط بیرونی است نه شرایط تخیل من، که من با تخیلم ،شرایط آب را فراهم کنم و با تخیل بعدی شرایط آتش، چون می بینم که هر چه تخیل می کنم عوض نمی شود،اگر می توانستم با تخیل خودم عوض کنم عوض می کردم،معلوم می شود که آن شرایطی که می خواهد فراهم شود و این آب را آتش کند در اختیار من نیست یک شرایط دیگری است حالا ممکن است که یک ذره هم ،من دخالت داشته باشم ولی آن دخالت امری لاست که در آن گم است و به حساب نمی آید پس نمی توانیم برای تخیل خودمان،این ارزش را قائل بشویم که واقعیت ساز باشد و یا به تعبیر دیگر به واقعیتی که بی معناست معنا بدهد،تخیل ما در این حد نیست.

البته تخیل یک قوه فوق العاده و ارزشمندی است و بسیار قوی و کارآمد است اما این قدرت از دستش بر نمی آید که بتواند واقعیتی را جعل کند یا به یک واقعیتی معانی مختلفی بدهد، برداشت محتلف اشکالی ندارد که ما از یک امری برداشت های مختلفی کنیم ،من یک برداشت می کنم، شما یک برداشت دیگر و این مربوط به این نیست که تخیل های ما مختلف است و تایید مطالب قبلی می کند که من از این واقعیت ممکن است یک برداشت کنم و شما یک برداشت دیگری.

البته واقعیتی که بتوانیم از آن برداشت کنیم چون برخی از واقعیت ها این قدر واضح است که به برداشت من ربطی ندارد مثلا این درخت در این جا هست و من این درخت را می بینم ،شما هم میبینید و نمی توان در این مورد برداشت مختلف داشت اما مثلا یک عبارتی به ما داده اند که قابل اراده چند معناست، این چون واضح نیست،افکار مختلف،برداشت های مختلف از آن می کنند ولی اگر چیزی در مقابل خیال من و شما به وضوح آشکار باشد هیچ یک از ما نمی توانیم مخالف آن چه هست برداشت کنیم.اصلا خیال نمی تواند در جایی مختلف باشد مگر این ک هآن جا ابهامی وجود داشته باشد،اگر این درخت در این جا ظاهر است دیگر ابهامی ندراد و تخیل های همه ،یکسان برداشت می کنند،اما اگر جمله ای که ظاهری دارد به من و شما القاء بشود ممکن است من از ظاهرش چیزی بفهمم و شما از ظاهرش چیز دیگری بفهمید چون این کلام مبهم است قابلیت برداشت های مختلف را دارد و آن قابلیت برداشت های مختلف نشان می دهد که تخیل های ما مختلفند منتهی آن جایی که در مقابل یک واقعیت واضحی قرار می گیرند همه یکسان برداشت می کنند،ما برداشت های مختلف از حوادث مختلف جهان را قبول داریم منتهی در صورتی که واقعیت جهان به صورت شبح و مبهم و بدون وضوح در جلوی من ظاهر شده باشد و ممکن است برداشت های مختلف از آن بشود اما اگر شیئی به طور واضح پیش ما حاضر باشد برداشت مختلف ندارد در حالی که ما تخیلات مختلف داریم و این نشان می دهد که جهان با تخیلات ما ساخته نمی شود و جهان واقعیتی است که در خارج از تخیل ما وجود دارد.

بنا بر این ما در ساختن یا در معنا دادن به جهان، اگر هم دخالتی داشته باشیم دخالتی اندک است و این جور نیست که ما همه کاره باشیم پس واقعیات جهان را قبول داریم و این که ما گاهی یک تصرفاتی در جهان می کنیم این را هم قبول داریم اما این که تمام اختیارات و تصورات به وسیله خیال من انجام می شود وواقعیتی در جهان نباشد باطل است.

سوال: این طور نیست که تخیل من نتواند هیچ واقعیتی را بسازد بلکه برخی از واقعیات هستند که با یکی از قوای ادراکی من ساخته می شوند مثلا- من تصور ترشی می کنم،دهانم آب می افتد و یا از یک حادثه ای وحشت می کنم و رنگم زرد می شود،این تاثیراتی است که ما در خارج می گذاریم ،چه عیبی دارد که یک مقدار این تاثیرات را وسیع تر لحاظ کنیم.

پاسخ:آن تاثیرات که در سوال مطرح کردید در بدن من انجام می شود و رابطه بین نفس و بدن چنان قوی است که هم بدن من در نفسم تاثیر می گذارد و هم نفسم در بدنم تاثیر می گذارد و این تاثیرات را قبول داریم و این مقدار واقعیات را نفس ما می تواند بسازد ولی این که کل واقعیت ها توسط نفس ما ساخته شود و هیچ واقعیت خارجی نداشته باشیم این را منکر هستیم و الّا ما می توانیم واقعیت داشته باشیم،البته غالبا این تاثیراتی که تخیل ما دارد در بدن خودمان است و احیاناً در بدن شخص دیگری هم ممکن است ایجاد کند مثلا کسی که چشمش شور است و با چشم در دیگری تاثیر می کند و تاثیرش واقعی است و این درست مثل این است که سیلی به گوش کسی دیگر زده شود، چطور این فرد با بدنش تاثیر در بدن غیر می کند، چشمش هم تاثیر می گذارد،ما تاثیر و تاثرات که در واقعیات جهان در حال اتفاق افتادن است منکر نیستیم، اما می خواهیم بگوییم این تاثیر و تاثرات تخیلی نیست بلکه واقعی است و این چنین نیست که تمام جهان تحت تاثیر تخیلات ما باشد که ما آن را ساخته باشیم،بله تاثیراتی برای تخیل هست که بنده هم عرض کردم که ما تخیل را قائلیم که برخی از واقعیت ها را برای ما روشن می کند و شاید برخی از واقعیت های درونی ما را هم درست می کند مثلا فرض کنید تخیل من در ذهن،صورتی می سازد، صورت هایی که در خارج هم نبوده است،منتهی عکس آن صورت ها را در خارج دیده است و در ذهن آن را تلفیق می کند، یک مرکبی درست می کند که آن مرکب در خارج نیست و الّا این طور نیست که هیچ سرمایه ای از خارج نداشته باشد،تخیل از خارج این سرمایه ها را گرفته و بعد با هم ترکیب کرده و یک شیئ در ذهن ساخته که در خارج نداریم، این ها را تا این حدش قبول داریم که تخیل این کارها را می تواند انجام بدهد ولی این که کل واقعیات را در اختیار تخیل ما باشد قابل پذیرش نیست.

ص: ۵۶

ارتباط اهداف و وروابط اجتماعی ۹۶/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ارتباط اهداف و وروابط اجتماعی

پرسش آیا در حیات اجتماعی انسان این اهداف هستند که روابط اجتماعی را رقم می زنند یا روابط اجتماعی هستند که به انسانها سمت و سو می دهند و اهداف را سامان می دهند؟

پاسخ:

سوال این است که آیا اهدف روابط اجتماعی ما را نظم و سامان می دهند یا روابط اجتماعی هستند که ما را به اهدافمان می رسانند؟

اگر بگوییم اهداف ما را به روابط اجتماعی می رسانند باید قبول کنیم که چون اهداف مشترکند روابط اجتماعی هم مشترکند ودر ملل مختلف روابط اجتماعی مختلف نبینیم و به خاطر وحدت و هدف، روابط اجتماعی را یکسان و یکنواخت ببینیم.

اگر بگوییم روابط اجتماعی نظم دهنده به اهداف و به وجود آورنده اهداف هستند لازم می آید که برای هر قبیله و قومی و هر فرهنگی ،هدفی وجود داشته باشدو اگر هر دو را مطرح کنیم هم روابط اجتماعی را منشاء بعضی از اهداف بگیریم و هم بعضی از اهداف مشترک را منشاء برای پیدایش روابط اجتماعی قرار بدهیم در این صورت، باید اختلاف اقوام و ملل در روابطشان را توجیه کنیم و همین طور اشتراکی که در روابط دارند که به خاطر اشتراک در هدف است نتیجه بگیریم.

حال سوال این است که کدام یک از این سه هدف را می توانیم انتخاب کنیم، پیداست که آن گزینه سوم ترجیح بر دو گزینه قبل دارد که هم هدف را برای پیدایش روابط اجتماعی، دخالت بدهیم و هم روابط اجتماعی را دخالت بدهیم در رسیدن به هدف یا تعیین هدف.

ص: ۵۷

منتهی بگوییم اهداف دو قسم است اهداف مشترکه که همه انسان ها باید آن اهداف را تعقیب کنند و اهداف مختصه که مربوط به گروه های مختلف است، منتهی اهداف مشترکه که پیداست اهداف انسان هاست که تمام انسان ها به لحاظ انسان بودن در آن اهداف مشترکند حالا چه اهداف دنیوی باشد و چه اهداف اخروی که بیشترشان باید اهداف اخروی باشد.

اما اهداف مختصه نوعا اهداف دنیوی هستند و کمتر می توانیم آن ها را اهداف اخروی به حساب بیاوریم.

اگر بخواهیم در حصول اجتماع ریشه یابی کنیم اجتماعی بودن انسان، حاصل تلاش خود انسان نبوده است بلکه خداوند این چنین آفریده است زیرا از یک سو بین انسان ها الفت و انس گذاشته است و از سوی دیگر انسان ها را محتاج به یکدیگر خلق کرده است که ناچاراً برای انجام این کارها با هم همکاری کنند،بالاخره انسان را طوری آفریده است که بشر زندگی اجتماعی

برای خودش تشکیل بدهد پس اجتماع، حاصل اراده و نظمی است که خداوند در بین انسان ها قرار داده است و الّا اگر انسان ها دارای انس و الفت به یکدیگر نمی آفرید و محتاج هم قرار نمی داد بعید نیست که انسان ها منفرداً زندگی می کردند و به سمت اجتماع نمی رفتند همان طور که در بسیاری از حیوانات مشاهده می کنیم که حیوانات اگر گاهی اجتماعی زندگی می کنند غالباً حاجاتشان آن ها را به سمت اجتماع می کشاند مثلًا برخی از حیوانات می بینیم که به خاطر این که بتوانند در مقابل درندگان مقاومت کنند و از خودشان دفاع کنند در جمع زندگی می کنند ولی خود درندگان در جمع زندگی نمی کنند و حداکثر یک خانواده تشکیل می دهند و اجتماع بسیار کوچکی تشکیل می دهند آن هم باز به خاطر احتیاجاتشان می باشد و اگر آن احتیاج ها نبود آن اجتماع کوچک به نام خانواده بین آن ها تشکیل نمی شد بنا بر این می شود گفت که اجتماعی بودن بشر را خداوند به بشر به ودیعت گذاشته است و این چنین نبوده است که بشر با اختیار خود به سمت آن رفته باشد و خداوند گر چه در کارهایش هدفی برای خودش تعقیب نمی کند ولی هدفی را برای موجوداتی که خلق می کند قرار می دهد ، هدف مکمّل فاعل است و خداوند نقصی ندارد که بخواهد برای فعل خودش هدف قرار دهد و از آن طریق خودش را کامل کند، پس این اهداف، اهداف او نیستند اهداف برای افعال او هستند مثلا یکی از افعالش انسان ها است، خداوند فوایدی برای انسان ها گذاشته و فرموده این فواید را کسب کنید.

ص: ۵۸

پس اهـداف در جهان وجود دارنـد ولی اهداف خدا نیسـتند،مخلوقات خدا هسـتند،فوایدی هسـتند که عاید مخلوقات خدا می شونـد و هیـچ کـدام از این فوایـد به خـدا مرتبط نمی شود،خداونـد برای افعالش،اهـدافی را جعل می کنـد و این اهداف چون احتیاج به زندگی اجتماعی دارند (اهدافی که به زندگی اجتماعی مربوطند) ایجاب می کند که زندگی انسان اجتماعی باشند، لـذا خداونـد وسایـل زنـدگی اجتمـاعی را همان انس،احتیاج و امثال این ها است برای انسان ها فراهم می کنـد پس می توانیم بگوییم که اهداف، نقش مهمی در زندگی اجتماعی دارد.

توضیح یک قاعده فلسفی

ما در فلسفه قانونی داریم که در آن قانون، بین علت غایی و غایت فرق می گذاریم.

علت غـایی منشـاء فعـل است ولی غایت مترتب بر فعل است مثلا نجاری که می خواهـد تختی را بسازد آن استراحت کردن بر روی تخت و خوابیـدن بر روی آن که بعـداً بر تخت مترتب می شود این هـا را در نظر می گیرد و به توسط آن بـدنی که برای ساختن تخت است اشتیاق به ساختن تخت پیـدا می کنـد و این فعل را انجام می دهـد. و بعـد که فعل انجام گرفت استراحت یا هر هـدف دیگری که در نظر گرفته در خارج تحقق پیدا می کند، این وجود علمی غایت است که محرک فاعل به سـمت فعل می شود و همین علت غایی می شود چون سابق بر فعل است اما آن چه که بعداً بر فعل مترتب می شود موخر از فعل است ،آن که نمی تواند علت برای فعل باشد به آن غایت گفته می شود.

پس در هر فعلی که انجـام می شود یـک محرکی برای فاعل وجود دارد که در تصور، آن غایت یا وجود علمی، غایت است و یک غایتی وجود دارد که وجود خارجی آن غایت است و همین را می توان در مورد بحث خودمان مطرح کنیم.

ص: ۵۹

تطبیق قاعده بر محل بحث

خداونـد هـدفی را برای انسان گذاشـته است، خـدا هـدفی را برای خودش نگذاشـته است که او را تحریک به فعل کند، هدفی برای انسـان گذاشـته است و به خـاطر جودش ، انسـان را آفریـد، به خـاطر این که فیـاض بود انسـان را آفریـد و انسانی هم که آفریـده می شود بایـد فایـده به خود انسان عایـد شود، آن فایـده را خداوند به وجود علمی در نظر گرفت و به خاطر این فایده، انسـان را اجتمـاعی آفریـد و بعـد انسان در اجتماع زنـدگی می کنـد و به آن فوایـد نایل می شود ،آن فایـده ها به وجود علمی شـان،علت غـایی می شونـد و برای پیـدایش اجتماع و به وجود خارجی،غایت این اجتماع می شونـد پس هـدف،اجتماع را می سازد و هم اجتماع،محصّل هدف می وشد اما هم چنان که گفته شد این اهداف اهداف مشترکه هستند، اهداف مشترکه باعث پیدایش اجتماع می شوند حالا گاهی اهداف دنیوی و گاهی اهداف اخروی است.

رابطه اهداف مختصه و روابط اجتماعی

یک اهداف مختصه هم وجود دارد که آن ها را شاید بتوانیم عامل اجتماع های خاص بگیریم یا بگوییم اجتماعات خاص قهراً منتهی به آن اهداف می شوند در این جا می توانیم بگوییم اجتماع منشاء برای رسیدن به آن اهداف هستند.

البته هم چنان که که در قاعـده فلسـفی معلوم شـد می توانیم اهـداف را علت غایی قرار بدهیم و اگر اهداف علت غایی بشوند منشاء پیدایش اجتماع می شوند.

دیدگاه استاد

بهتر این است که ما این اهداف کلی را منشاء پیدایش اجتماعات بشری قرار بدهیم و بعد بگوییم: این اجتماعات بشری اگر چه مشترکاتی دارند و سـعی دارند که به آن مشترکات برسـند ولی به خاطر دخالت برخی از عوامل ،خصوصیتی در آن ها هست، آن وقت این خصوصـیت ، اهدافی را ایجاد می کنند و لو آن اهداف، قبلاً وجود عقلی و علمی نداشته اند و محرّک به تشکیل آن اجتماع نبوده اند ولی بالاخره وقتی اجتماع به خاطر آن اهداف مشترکه بر پا می شود عوامل خارجی یا حتی گاهی داخلی، این اجتماعات را متفاوت می کند.

ص: ۶۰

جمع بندی مباحث

پس اهـداف مشترکه منشاء پیـدایش اجتماعنـد ووقتی اجتماع تشـکیل شـد به خاطر عوامل بیرونی، اجتماع ها با هم تفاوت پیدا می کنـد و این اجتماع های متفاوت که اجتماع های خاص است یک اهـدافی را به وجود می آورد که شایـد این اهـداف قبلا وجود علمی نداشته و در ذهن تشکیل دهندگان اجتماع تصور نشده است که بگوییم این اهداف محرّک شده اند برای تشکیل اجتماع.

و چون این اهـداف بر اجتمـاع مترتب می شونـد در این جور موارد ، اجتمـاع را منشـاء اهـداف می گیریم نه اهـداف را منشـاء بگیریم ولی در آن مشترکات،اهـداف منشاء برای پیـدایش اجتماع هسـتند و آن اهداف را خدا در نظر داشـته است و چون می خواسته انسان را طوری بیافریند که تمام مسائل کمال چه کمال دنیوی و چه کمال اخروی برایش فراهم باشد اجتماع را هم که منشاء رسـیدن به برخی کمالات است برای بشـر جور کرده است یعنی انسان را طوری آفریده است که به سمت اجتماع برود و زندگی اجتماعی را تشکیل بدهد.

این توضـیحی بود که خواسـتم عرض کنم البته در آخر تقریباً مطلب جمع شـد که اهـداف مشترکه منشاء اجتماع هسـتند به آن بیـان که گفته شـد و اجتمـاع منشـاء برخی از اهـداف خـاص است ،اگر چه ممکن است برخی از اهـداف خاص،منشاء اجتماع خاص باشـند اما اجتماع خاص ، غالباً منشاء اهدافنـد یعنی خود به خود انسانی را به یک اهـدافی نایل می کنند و یک فرهنگ خاصی را از انسان ها خاص به وجود می اورند که شاید در اجتماع دیگران این فرهنگ وجود نداشته باشد.

نقش الفاظ در تفکر ۹۶/۰۲/۲۱

ص: ۶۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نقش الفاظ در تفکر

پرسش شماره ۱۴: تفکر با الفاظ صورت می پذیرد یا با معانی؟ اگر با الفاظ صورت می پذیرد نقش الفاظ و واژگان در تولید دانش چه مقدار است؟ فلسفه زبان که در غرب مطرح است چه مقدار در فضای فلسفی ما خاصه فلسفه صدرایی جدی است؟

نقش الفاظ در تفکر

پاسخ: سوال کردید که آیا تفکر با معنا انجام می شود یا با الفاظ و اگر با الفاظ انجام می شود نقش الفاظ در تفکر ما چقدر است؟

قیام تفکر به معنا است یعنی معانی چون لازم الفاظند ما وقتی که با معنا تفکر می کنیم به الفاظ هم توجه داریم، این که عرض کردم معانی لازمه الفاظند آیا لازم واقعی هستند یا لازم قرار دادی برای ما فرقی نمی کند چون اگر لازم باشند در وقتی که معنایی به ذهن خطور می کند الفاظی داریم حالا چه لازم قرار دادی باشد و چه لازم واقعی ،منتهی اگر لازم قرار دادی باشد ما باید به آن قرار داد آگاه باشیم و اگر هم لازم واقعی باشد باید از واقع مطلع باشیم پس برای ما فرقی نمی کند،در هر صورت یک اطلاع قبلی باید داشته باشیم تا معنا به ذهنمان خطور کندو با آمدن معنا هم ،لفظ به ذهن بیاید بنا بر این،تفکر همان طور که گفته شد در معنا انجام می شود چون معنا لازمه لفظ است لفظ هم آورده می شود.

البته چون همیشه مرتبه ملزوم مقدم بر لازم است لفظ باید در مرتبه قبل حاضر شود تا معنا هم حاضر بشود اما زماناً لازم نیست که همان زمانی که معنا می آید لفظ هم بیاید یا همان زمان که لفظ می آید معنا هم بیاید مگر اگاهی کم باشد که انسان نیاز به فکر برای آوردن لفظ یا معنا داشته باشد و الّا اگر آگاهی در حد معمولی باشد در زمانی که لفظ می آید معنا هم می آید و در زمانی که معنا می آید لفظ هم می آید و فقط اختلاف مرتبه دارند و اختلاف زمانی ندارند.

ص: ۶۲

البته برای کسانی که هوششان بیشتر است و می توانند این هوش را به دو توجه تقسیم کنند توجهشان به معانی و الفاظ طوری است که به نظر می رسد یکسان دیده می شود یعنی توجهش به لفظ با توجهش به معنا تقریبا مساوی است و این چنین نیست که یکی در تحت نور دیگری مخفی بشود و کانّ می شود گفت این دو در کنار هم هستند ،لازم و ملزوم نیستند اگر چه واقعا لازم و ملزوم هم هستند ولی به لحاظ حضوری که در ذهن پیدا کرده اند به نظر می رسد که با هم هستند یعنی با هم مورد توجه قرار گرفته اند نه این که یکی تحت نور دیگری مخفی می شود.

اشاره کرده اند که این معنا لازم لفظ است یا وضعاً یا واقعاً ، این مساله اختلافی است که آیا الفاظ را ما وضع کردیم و قرار داد بستیم که این لفظ برای این معنا باشد یا این هم یکی از واقعیت های خارجی است که حالا به آن می رسیم یعنی واقعاً خداوند طوری خلق کرده است که این معنا از لفظ فهمیده شود و معنا را طوری آفریده است که فلان لفظ متبادر شود، این

یـک امر واقعی است چه مـا بخواهیم و چه نخواهیم. این مطلب اختلافی است که آیا همین طور که یک موجود اثری دارد آیا لفظ هم اثری دارد که عبارت از معنا باشـد یا معنا اثر واقعی برای لفظ نیست بلکه اثر قرار دادی است این مساله اختلافی اسـت که آیـا همین طور که یک موجود اثر دارد آیا با لفظ هم اثری که عبارت از معنا باشـد دارد یا معنا اثر واقعی برای لفظ نیسـت بلکه اثر قرار دادی است این مسـاله اختلافی است و در بحث ماهم تفاوت زیادی نمی کنـد ، ما اولا احتیاج به آکاهی داریم و ثانیـا معنـا را لازم برای لفـظ می دانیم حالا یا لازم واقعی یا لازم قرار دادی، اگر معنا را در ذهن حاضـر کردیم و فکر را به آن شروع کردیم می شود معنا.

این جواب سوال اول که آیا به معنا فکر می کنیم یا به لفظ فکر می کنیم، پاسخ این بود که به معنا فکر می کنیم ولی خالی از لفظ نیستیم و لفظ هم در ذهن ما هست.

مقدار تاثیر الفاظ در تفکر

اما پاسخ سوال دوم که لفظ چه مقدار تاثیر در تفکر می کند، الفاظ در زبان های مختلف ممکن است ضیق و توسعه داشته باشد مثلاـ لفظ الله در عربی هست و وقتی به زبان های دیگر ترجمه می وشد همان مقدار و سعه ای که در لفظ الله است در ترجمه آن نیست،اختلاف زبان همان اقتضا را دارد که الفاظشان اختلاف داشته باشند و اگر الفاظ اختلاف داشته باشند معانی اختلاف پیدا می کنند، به ویژه اگر بگوییم رابطه الفاظ و معانی رابطه واقعی است و قرار دادی نیست در آن صورت الفاظ به خاطراختلافی که در زبان های مختلف دارند و معانی وسیع یا ضیق را اجراء می کنند می توانیم بگوییم:الفاظ تاثیر در تفکر دارند اما تاثیر در همان حدی است که عرض شد نه تاثیری که بتواند فکر را تغییر دهد به طوری که مثلاً فارسی زبان اگر بخواهد فکر کند طوری فکر کند و عرب زبان اگر بخواهد فکر کند طور دیگری فکر کند و این فکرها نتیجه مختلف بدهد ، تا این حد، الفاظ تاثیر گزار نیستند ولی بالاخره بی تاثیر هم نیست به خاطر این که لفظ قالب برای معنا است، اگر این قالب بودن واقعی باشد تاثیر هم واقعی خواهد بود و در صورتی که تاثیر واقعی باشد در تفکر ما نقش دارد اما نه آن نقشی که بتواند تفکر را عوض کند(این چنین نیست).

ص: ۶۴

نقش الفاظ درتفکر از دیدگاه فلسفه صدرایی

بعد سوال شد که در فلسـفه صدرایی نقش الفاظ چه قدر است ؟ آن هم از این قاعده که عرض کردم مسـتثنی نیست چه فلسفه صدرایی باشد چه مشائی ،چه اشـراقی و چه فلسـفه های دیگر و چه تفکرات غیر فلسـفی هر چه باشد الفاظش نقش دارند ولی مقدار نقشش در حدی نیست که بتواند تفکر را تغییر دهد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹